PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON KARL JASPERS · HEIDELBERG
2

KRISEN KATHOLISCHER FRÖMMIGKEIT

UND KONVERSIONEN ZUM PROTESTANTISMUS

VON

LIC. DR. W. HEINSIUS

BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1925

In den

PHILOSOPHISCHEN FORSCHUNGEN

sollen Monographien erscheinen, die zu lang für Zeitschriften sind, aber zweckmäßig nicht isoliert, sondern in einer laufenden Reihe in den Buchhandel kommen. Jede Arbeit bildet ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Der Herausgeber entscheidet über die Aufnahme. Er bittet, Manuskripte nur einzusenden, wenn nach vorheriger brieflicher Anfrage die Zusendung ausdrücklich gewünscht wird.

PHILOSOPHISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

KARL JASPERS
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE
IN HEIDELBERG

ZWEITES HEFT

KRISEN KATHOLISCHER FRÖMMIGKEIT

VON

W. HEINSIUS

BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1925

KRISEN KATHOLISCHER FRÖMMIGKEIT

UND KONVERSIONEN ZUM PROTESTANTISMUS

VON

LIC. DR. W. HEINSIUS

BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1925

MEINEN LIEBEN ELTERN
IN DANKBARKEIT
GEWIDMET

Vorwort.

Es kann einem aufmerksamen Leser nicht entgehen, daß die nachfolgende Untersuchung ihrer methodischen Einstellung nach von KARL JASPERS „Psychologie der Weltanschauungen" angeregt und beeinflußt ist. Sie möchte an ihrem Teil auf die Fruchtbarkeit jenes Systems der Geistestypen hinweisen, das es in besonderem Maße ermöglicht, komplizierte Zusammenhänge der inneren Anschauung sinnvoll zu durchdringen und rational zu formen.

Der geschichtliche Hintergrund war mir durch eingehende kirchenhistorische Studien, die ich als Vorarbeiten zu einer Untersuchung zur badischen Kirchengeschichte „Aloys Henhöfer und seine Zeit" unternommen hatte, vertraut. Die Gestalt HENHÖFERS, der sich, ursprünglich katholischer Priester, unter schweren inneren und äußeren Kämpfen zu dem Glaubenserlebnis MARTIN LUTHERS durchrang, lenkte das Interesse auf ähnliche Erscheinungen, und den Blick für die soziologischen Zusammenhänge, die auch bei einer Untersuchung des Katholizismus als Geistestypus nicht ganz unberücksichtigt bleiben dürfen, hatte mir, nächst der Beschäftigung mit MAX WEBER, bereits mein verehrter Lehrer ERNST TROELTSCH geöffnet.

Eine Untersuchung, die darauf ausgeht, die psychologische Struktur des Katholizismus als Geistestypus möglichst klar zu veranschaulichen, indem sie die Krisen seiner Frömmigkeit darstellt, die bisweilen, aber durchaus nicht immer, zur Konversion zum Protestantismus hinüberführen, ist nicht auf konfessionelle Polemik eingestellt und will auch keine solche hervorrufen. Sie möchte im Gegenteil dazu beitragen, daß die notwendige Auseinandersetzung zwischen den beiden großen Gestaltungen christlich-religiösen Lebens immer mehr aus der unfruchtbaren Sphäre dogmatischer Kontroversen oder machtpolitischer Ansprüche hinausgehoben würde in die Sphäre einer Betrachtung, die hinter den konfessionellen Ausprägungen letzte seelische Einstellungen erkennt und achtet.

Strümpfelbrunn im badischen Odenwald, im Mai 1925.

Pfarrer Lic. Dr. W. Heinsius.

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung.

Wenn in der nachfolgenden Untersuchung von Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus die Rede sein soll, so erscheinen Katholizismus und Protestantismus nicht als Gegenstände historischer und dogmengeschichtlicher Untersuchung oder konfessioneller Apologetik und auch nicht als Typen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee; sondern sie erscheinen als Geistestypen, als Gesamtheiten seelischer Einstellung zu Welt und Leben, die trotz ihrer Kompliziertheit doch als anschauliche Einheiten gegeben sind. Wie bei dem einzelnen Menschen der seelische Halt, den er besitzt, verliert oder findet, der charakteristische Ausdruck für die in ihm lebendigen Kräfte ist, so läßt sich auch die spezifische Eigenart eines Geistestypus daran veranschaulichen, welchen Halt er dem Menschen bietet gegenüber jenen „Grenzsituationen", die Sinn und Wert des Lebens in Frage zu stellen drohen. Es handelt sich bei den verschiedenen Geistestypen um bewegte und bewegende Kräfte, nicht um ruhende Ganzheiten; infolgedessen läßt sich ihre eigentümliche geistige Struktur immer dann am besten erkennen, wenn der Halt, den sie bieten, irgendwie in Frage gestellt wird und in Kämpfen und Krisen, Auflösungs- und Umschmelzungsprozessen ein neuer Halt gewonnen werden muß. Gerade in solchen Krisen tritt die innere Bewegtheit, die Dynamik eines Geistestypus am deutlichsten hervor mit den ihm innewohnenden lebendigen Kräften, die sich gegen die Erstarrung in festen Gehäusen einerseits, gegen nihilistische Auflösungsprozesse andererseits wehren. So wird auch die geistige Wesenheit des Katholizismus als einer letzten seelischen Einstellung am klarsten zu fassen sein in seinen Krisen, das heißt in all den Fällen, in denen die Geborgenheit, die er dem einzelnen in seinem festen Gefüge autoritativer und traditioneller Bindungen gewährt, erschüttert wird und die Frage nach einem neuen, noch tiefer gegründeten Halt entsteht. Die Krisen des Katholizismus können, wie alle derartigen Umschmelzungsprozesse zur Auflösung, zur Haltlosigkeit, zum Nihilismus führen, sie können aber auch zur Gewinnung eines ganz andersartigen Geistestypus hinüberleiten, indem der letzte Halt nun nicht mehr in der Unterordnung unter ein Objektives, sondern in der Eigengesetzlickkeit des Rationalen oder in der lebendigen Bewegtheit des Geistes gefunden wird.

Die größte Krisis des Katholizismus, die als Prozeß in der historischen Folge betrachtet werden kann, ist die Reformation des 16. Jahrhunderts, die zu einem neuen Geistestypus auf dem Boden christlicher Frömmigkeit, zum Protestantismus, hinführt. Insofern sich ein ähnlicher Umschmelzungsprozeß in einzelnen Individuen vollzieht, kann die Krisis zur Konversion werden, zum Übergang von einer spezifischen Form christlich-religiösen Lebens zur anderen. Der äußerlich rechtliche Übertritt, der Konfessionswechsel im engeren Sinne, hat mit jenem Umschmelzungsprozeß unmittelbar nichts zu tun. Der äußere Konfessionswechsel braucht überhaupt nicht einzutreten; jedenfalls faßt die Krisis des inneren Lebens in ihrer irrationalen Bewegtheit diese Möglichkeit nie primär ins Auge; der Konfessionswechsel als solcher tritt nur in bestimmten Grenzfällen ein und bedeutet dann meist einen Kompromiß, der geschlossen wird, nachdem sich die innere Krisis längst vollzogen hat. Ob nun eine wirkliche Konversion eintritt oder nicht, jedenfalls werden sich die seelischen Grundkräfte der beiden großen christlichen Konfessionen nirgends besser enthüllen als da, wo sie sich gewissermaßen in Kampfstellung befinden, nicht theoretisch, nicht auf dem Gebiet der rational geformten Lehre, des Dogmas, sondern in der konkret individuellen Existenz, im Leben des einzelnen.

Es gibt aber auch Krisen katholischer Frömmigkeit, die, von ganz anderer geistiger Struktur als der große historische Prozeß der Reformation, ihrem ganzen Wesen nach durchaus nicht zum Protestantismus tendieren, sondern in eigenen Bahnen ganz innerhalb des Katholizismus verlaufen, ähnlich den Umschmelzungsprozessen, die sich in anderer Weise auf dem Boden des Protestantismus vollziehen, ohne daß dabei eine Konversion im Sinne des Konfessionswechsels in den Bereich der Möglichkeit träte. Zu diesen innerhalb des Katholizismus verlaufenden Krisen, die nie oder wenigstens nie primär zur Konversion führen, gehört auch der Altkatholizismus und der Reformkatholizismus. Es ist hier — um allen Mißverständnissen vorzubeugen — durchaus nicht beabsichtigt, Männer wie IGNAZ VON DÖLLINGER oder HERMANN SCHELL irgendwie für den Protestantismus in Anspruch zu nehmen oder mit Konvertiten zusammenzustellen, was ja sachlich ganz unberechtigt wäre; daß es sich aber bei beiden, so ablehnend sie dem Protestantismus gegenüberstanden, um Krisen des Katholizismus handelt, um seelische Prozesse, die dessen feste Form irgendwie aufzulösen und umzuschmelzen suchen, wird niemand leugnen können. Es bestünde die Möglichkeit, den psychologischen Begriff „Konversion" so weit zu fassen, daß er auch jene nicht zum Protestantismus tendierenden Umschmelzungsprozesse mit ein-

begreifen könnte; da aber der allgemeine Sprachgebrauch das Wort Konversion zu eng mit dem äußeren Konfessionswechsel verknüpft, würde diese Terminologie leicht zu Unklarheiten führen. Deshalb soll hier ganz allgemein von Krisen katholischer Frömmigkeit die Rede sein und darunter alle jene Prozesse begriffen werden, in denen der dem Katholizismus als Geistestypus eigentümliche Halt durch irgendwelche lebendigen Kräfte erschüttert oder in Frage gestellt wird.

Alle jene Krisen und Konversionen, die an menschlichen Individuen anschaulich gemacht werden sollen, sind als Prozesse des inneren Lebens Gegenstand der verstehenden, analytisch-deskriptiven Psychologie, im Gegensatz zu der synthetisch-konstruktiven erklärenden Psychologie, die methodisch an den Naturwissenschaften orientiert ist.

Es kann sich hier nicht darum handeln, den Tatbestand der inneren Wahrnehmungen gedanklich in letzte einfache Elemente zu zerlegen und deren gesetzmäßigen Zusammenhang zu untersuchen. Vom Standpunkt dieser Betrachtungsweise enthalten die den Katholizismus als Geistestypus betreffenden Krisen die denkbar komplexesten Teilinhalte: die verschiedensten Empfindungen, Vorstellungen, Schlüsse, Urteile, Gefühle und Stimmungen. Vom Standpunkt jener Betrachtungsweise dagegen bildet jede krisenhafte Umschmelzung eine Erlebnis- und Sinneinheit[1]) für sich, ein anschauliches Ganzes, dem wir beschreibend und verstehend nachzugehen haben.

Die nachfolgende Untersuchung verhält sich rein betrachtend. Es gilt, die betreffenden Komplexe seelischer Wirklichkeit intuitiv zu erfassen und sie in ihrer psychologischen Struktur klar darzustellen. Was dabei erstrebt wird, ist allein die Evidenz der Anschaulichkeit. Wir verhalten uns jenen Erscheinungen gegenüber nicht wertend, wir ergreifen nicht Partei. Jede konfessionelle Polemik, wie sie durch die zur Konversion überleitenden Krisen nahegelegt werden könnte, ist deshalb von vornherein ausgeschlossen. Eine gewisse Gefahr der Einseitigkeit scheint freilich damit gegeben zu sein, daß wir selbst Angehörige einer bestimmten Konfession sind. Dadurch sind wir mit gewissen Einstellungen und Wertungen von Jugend auf verwachsen, während wir der andersartigen Lebenswelt der katholischen Kirche relativ fremd gegenüberstehen. Wie sich aber ganz allgemein im Lauf des individuellen Bildungsprozesses unser ursprüngliches Weltbild außerordentlich erweitert und zunächst ganz unbekannte, zeitlich und räumlich weit entfernte Lebenskreise mit einbezogen werden, so ist es durchaus möglich, daß wir durch historische, dogmatische, liturgische Studien und durch verstehendes Einfühlen in der

[1]) Über den Begriff der „Erlebniseinheit" cf. MAX SCHELER: Abhandlungen und Aufsätze Bd. 1, S. 41ff.

Welt der römischen Kirche ebenso heimisch werden wie etwa in der Welt der Antike. Ja, in noch höherem Grade; denn die Welt der katholischen Kirche ist ja nicht nur vergangenes, sondern auch gegenwärtiges Leben; wir können ihre Gottesdienste besuchen, wir begegnen ihren mannigfachen Lebensäußerungen auf Schritt und Tritt[1]). Insofern ist also jene vorhin genannte Gefahr zum größten Teil paralysiert und wird es noch mehr, wenn wir uns ständig bemühen, die von unserer protestantischen Erziehung in uns mitschwingenden Werturteile möglichst auszuschalten und uns rein der Betrachtung hinzugeben.

Das Material, auf dem sich eine Psychologie der Krisen katholischer Frömmigkeit aufbauen kann, ist der Natur der Sache nach historisches Material, und zwar in erster Linie biographische Kasuistik von einzelnen Menschen. Statistisches Material hat für unsern Zweck keinen Wert. Es handelt sich nur darum, den inneren Vorgang, den irrationalen Wendepunkt, der zu völligen Umschmelzungen der ganzen Persönlichkeit führen kann, im Leben einzelner Menschen anzuschauen. Was wir brauchen, sind also Briefe, Tagebücher, Selbstbiographien bedeutender Männer, die sich irgendwie von der Grundeinstellung des Katholizismus entfernten, auch Biographien mit reichlicher Verwendung der vorhin genannten primären Quellen. Solches Material ist verhältnismäßig reichlich vorhanden, und zwar aus einem psychologisch leicht erkennbaren Grunde. Wer einen auch nach außen hin so folgenschweren, so widersprechender Beurteilung ausgesetzten Schritt tut, wie den Übergang von einer Kirchengemeinschaft zur andern, oder wer auch nur innerhalb seiner Kirche eine deutlich erkennbare, seine innere und äußere Existenz in Frage stellende oppositionelle Haltung einnimmt, der fühlt sich gedrungen, diesen Schritt vor sich selbst, vor Freunden und Gegnern zu rechtfertigen. Das beste Mittel dazu ist aber die Darlegung der Motive zu jener Stellungnahme, die Aufzeigung des inneren Entwicklungsganges, der Kämpfe und Krisen, die dazu geführt haben. Die Selbstbiographie als Confessio, als Lebensbekenntnis, ist darum auf diesem Boden eine nicht seltene Erscheinung.

Wenn zu einer psychologischen Untersuchung historisches Material verwendet wird, erheben sich eigentümliche Schwierigkeiten[2]). Für denjenigen, der von den Geschichtswissenschaften herkommt, besteht die Gefahr, unvermerkt aus der psychologischen in die historische Betrachtungsweise hinüberzugleiten, und dem Psychologen

---

1) Der Verfasser selbst ist in Freiburg im Breisgau aufgewachsen, einer Stadt, die mit ihren rein katholischen Traditionen und als Sitz eines Erzbischofs Gelegenheit genug bietet, katholisches Leben und katholischen Kultus kennenzulernen.

2) Näheres darüber noch bei den einleitenden Bemerkungen zum kasuistischen Teil.

mangeln leicht die zum vollen Verständnis der Quellen notwendigen historischen Einzelkenntnisse. Beide Betrachtungsweisen müssen streng auseinandergehalten werden. Während es für den Historiker darauf ankommt, die einzelnen Erscheinungen in ihre zeit- und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge einzureihen, besteht die Aufgabe des Psychologen darin, den seelischen Vorgang als solchen anschaulich zu machen. Was also für den Psychologen wesentlich ist, braucht es für den Historiker nicht zu sein und umgekehrt. Eine gewisse Kenntnis der historischen Zusammenhänge und Horizonte ist natürlich auch für ihn erforderlich, wie ja umgekehrt auch die historische Betrachtung jener Krisen nicht ohne etwas von psychologischer Analyse auskommt. Die psychologische Betrachtungsweise muß aber stets die herrschende bleiben.

Auf möglichste Vollständigkeit des historischen Materials kommt es für unsern Zweck nicht an. Das historische Material dient nur als Fundgrube für einzelne interessante und anschauliche Fälle [1]).

Unsere Darstellung beschränkt sich auf das neunzehnte Jahrhundert. Denn einerseits begegnen uns erst hier, nachdem auf dem Boden der Aufklärung die staatliche Anerkennung der Religionsfreiheit erwachsen war, Konversionen in nennenswerter Zahl; andererseits bietet die Geschichte des Altkatholizismus und des Reformkatholizismus eine Fülle von Material für die innerhalb des Katholizismus verlaufenden Krisen.

Die Darstellung gliedert sich in einen allgemeinen, systematischen und in einen kasuistischen Teil. Der allgemeine Teil will in großen Zügen, ohne Rücksicht auf Einzelheiten, die psychologische Struktur des Katholizismus als Geistestypus im Gegensatz zum Protestantismus entwickeln und daraus ein Schema für die verschiedenen Möglichkeiten der Krisis, des Auflösungs- und Umschmelzungsprozesses auf dem Boden katholischer Frömmigkeit, gewinnen. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob dieses Schema eine Konstruktion a priori darstelle, womit dann die geschichtliche und seelische Wirklichkeit vergewaltigt würde. Nein, diese großen Linien und Umrisse haben sich erst während der Bearbeitung des biographischen Materials aus der Anschauung heraus wie von selbst eingestellt; sie haben bei der Weiterarbeit zur Klärung und Durchsichtigmachung des Materials geholfen, sind aber auch ihrerseits den neugefundenen Tatsachen entsprechend wieder modifiziert worden, wie ja eine solche Wechselwirkung in der Natur der Sache liegt. Wenn sie hier vorangestellt werden, so geschieht es in der Absicht, dem Leser allgemeine Gesichtspunkte zu geben, die das bunte und verwirrende Vielerlei der biographischen Kasuistik sinnvoll durchleuchten.

---

[1]) Über das Verhältnis des Psychologen zum historischen Material cf. auch JASPERS: Psychologie der Weltanschauungen, S. 7 ff.

Der kasuistische Teil enthält die Darstellung der einzelnen Fälle. Natürlich kann es sich nicht darum handeln, von jeder der betreffenden Persönlichkeiten ein vollständiges Psychogramm zu geben; dazu reicht schon in vielen Fällen das Material gar nicht aus. Sondern es handelt sich darum, jedesmal den inneren Prozeß so klar und scharf wie möglich zu fassen und mit gutgewählten Zitaten zu charakterisieren. Hier ist besonders ein ermüdendes Zuviel zu vermeiden und das Hauptaugenmerk auf möglichste Prägnanz zu richten.

Auch in diesem Zusammenhang führt die Untersuchung vom Kasus zum Typus. Aus der Vielheit der Fälle werden sich Gruppen herausheben, die gewisse Züge gemeinsam haben. Darum handelt ein letzter Teil von den verschiedenen Typen der Krisis auf dem Boden katholischer Frömmigkeit und hebt in zusammenfassender Darstellung die spezifischen Eigentümlichkeiten jeder Gruppe hervor.

Dazu tritt dann eine Ergänzung, die von dem Gegenstand der Untersuchung selbst gefordert wird. Wenn auch Katholizismus und Protestantismus hier zunächst als Geistestypen, als anschauliche Ganzheiten letzter Wertungen und Einstellungen erscheinen, so führt doch die Untersuchung mit innerer Notwendigkeit aus dem Gebiet der Psychologie in das der Soziologie hinüber. Denn der einzelne, so sehr er auch für die psychologische Analyse zunächst als einzelner in Betracht kommt, steht hier doch in Beziehung zu soziologischen Gebilden, zu religiösen Gemeinschaften, und verhält sich zwischen ihnen wählend, ablehnend oder zustimmend. Er wurzelt in einer großen einheitlichen Institution, der römischen Kirche, lebt in ihr naiv oder bewußt, empfindet den Zwang ihrer festen Formen, löst sich innerlich von ihr los, biegt wieder zu ihr zurück oder entwickelt sich zu einer anderen Gestaltung des christlich religiösen Lebens hin. Besonders die in bestimmten soziologischen Voraussetzungen wurzelnden Gedanken der Toleranz und der überkonfessionellen Gemeinschaft müssen in diesem letzten Abschnitt berücksichtigt und auf ihre soziologischen Grundlagen hin analysiert werden. Der Katholizismus und Protestantismus als Geistestypen stellen sich in der Empirie zugleich als Typen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee dar, und deshalb öffnet sich gerade von unsern Untersuchungen her ein Zugang zu den bedeutsamen und fruchtbaren Forschungen auf dem Gebiet der Religionssoziologie, die in den letzten Jahrzehnten von ERNST TROELTSCH und MAX WEBER unternommen worden sind[1]).

[1]) TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ges. Schriften Bd. I. 1912. — WEBER, MAX: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 2. Aufl. 2 Bde. 1922. — Derselbe: Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomik. III.) 1922; vgl. darin bes. Kap. IV: Religionssoziologie, Kap. X: Umbildung des Charisma und Kap. XI: Staat und Hierokratie.

II. Systematik. (Grundsätzliches.)

Die psychologische Struktur des Katholizismus als Geistestypus läßt sich am anschaulichsten entwickeln, wenn wir ihn dem Protestantismus gegenüberstellen, mit dem er, als der gleichen Wurzel entspringend, inhaltlich vieles gemeinsam hat, und der doch wieder in ganz anderer Weise dem einzelnen Halt und Sicherheit gewährt. Den weiteren Rahmen für die nachfolgende Untersuchung würde also eine allgemeine Konfessionskunde auf psychologischer Grundlage darstellen — eine Disziplin, zu der erst Ansätze vorhanden sind. In der üblichen Konfessionskunde (Symbolik) werden die einzelnen christlichen Gemeinschaften miteinander verglichen nach ihren objektiv faßbaren Lebensformen, nach ihren Glaubensvorstellungen, ihren festen, rational geformten Bekenntnissen, nach ihrem Kultus, ihrer Disziplin, ihrer Verfassung. Wenn wir hier versuchen, in großen Zügen die psychologische Struktur des Katholizismus und des Protestantismus zu veranschaulichen, dürfen wir nicht bei diesen Objektivierungen, besonders nicht bei der dogmatisch-lehrhaften Ausprägung des religiösen Gehalts, stehenbleiben, sondern wir müssen zurückgehen auf die lebendigen bewegenden Kräfte, die in den beiden großen Gestaltungen christlich-religiöser Lebens- und Weltanschauung wirksam sind. Wir gehen von der psychologischen Erkenntnis aus, daß in der Religion — wie auch auf allen andern Lebensgebieten — alle begriffliche Vorstellungsbildung, alles Lehr- und Dogmenmäßige sekundären Charakter trägt, während die primären Kräfte nur erfaßt werden können im religiösen Erlebnis selbst. Es ist immer der gleiche Prozeß: Das ursprüngliche religiöse Leben schafft sich rationale Formen, und diese Formen haben die Tendenz zu erstarren; wenn sie nicht von den lebendigen Kräften immer wieder umgebildet werden, werden sie leicht zu Versteinerungen, zu einem „Mausoleum der Religion, einem Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist“[1]).

Wer den Geist erfassen will, muß von den mehr oder weniger verfestigten Formen zurückgehen auf das religiöse Erleben, das hinter ihnen steht, er darf „den beschwerlichen Weg in das Innere des menschlichen Wesens“[2]) nicht scheuen.

---

[1]) SCHLEIERMACHER: Reden, S. 122. [2]) A. a. O. S. 15.

SCHLEIERMACHER hat zuerst diese grundlegende Erkenntnis für die wissenschaftliche Arbeit fruchtbar gemacht. Darum liegt es ganz im Sinne unserer Untersuchung, wenn wir seine Definition des Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus zum Anknüpfungspunkt für unsere eigene Analyse machen. SCHLEIERMACHER sieht in den beiden großen Konfessionen verschiedenartige Ausprägungen des einen christlich-religiösen Grunderlebnisses der „Beziehung auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“[1]). Von hier aus bestimmt er das Verhältnis beider so: „Sofern die Reform[2]) nicht nur eine Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen war, sondern eine eigentümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft[3]) aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche“[4]).

Diese Definition ist nicht erschöpfend, sondern fordert nach verschiedenen Seiten eine Ergänzung; aber sie trifft doch einen außerordentlich wichtigen Punkt: Für den Protestantismus, wenigstens seiner religiösen Grundtendenz nach, ist das Verhältnis des einzelnen zu Christus und durch ihn zu Gott das Erste und Entscheidende; erst von hier aus ergibt sich dann der Gedanke der religiösen Gemeinschaft, an der der einzelne nur in dem Maße seines persönlichen Verhältnisses zu Gott wirklichen Anteil hat. Wir haben es hier mit einem religiösen Individualismus zu tun, der zwar die Beziehung zur religiösen Gemeinschaft keineswegs aufgibt — es ist kein atomisierender Individualismus —, für den aber doch die persönliche Beziehung zu Gott das Erste, die Beziehung zur Gemeinschaft erst das Zweite ist. Gerade umgekehrt ist es im Katholizismus. Da ist das Erste und Entscheidende die Kirche, und zwar die Kirche als äußerlich-

---

[1]) Glaubenslehre, § 11: „Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise und unterscheidet sich von anderen solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.“

Die christliche Frömmigkeit selbst wird wieder gefaßt als eine bestimmte Modifikation des allgemeinen religiösen Grunderlebnisses der schlechthinnigen Abhängigkeit. Cf. § 3.

[2]) Gemeint ist die Reformation des 16. Jahrhunderts.

[3]) Der Ausdruck „Gemeinschaft“ ist bei SCHLEIERMACHER nicht zunächst soziologisch gemeint, sondern er versteht darunter das religiöse Leben, wie es sich in der christlichen Gemeinschaft tatsächlich entfaltet, im Gegensatz zu allen bloßen Abstraktionen und rationalen Formungen.

[4]) Glaubenslehre, § 24.

rechtliche Institution, als Heils- und Gnadenanstalt. Nur sofern sich der einzelne dieser großen Gemeinschaft mit ihren autoritativen Ansprüchen eingliedert, ihre Glaubenssätze annimmt, ihre Sakramente genießt, sich ihrer hierarchischen Organisation gehorsam unterordnet, gewinnt er Halt und Wert und Bedeutung. Das persönlich-religiöse Verhältnis des einzelnen zu Gott, das auch hier angestrebt wird, ist und bleibt kirchlich vermittelt. Ohne die Kirche ist der einzelne nichts, erst die Zugehörigkeit zur Kirche gibt ihm zwar nicht die Gewißheit, aber doch die Möglichkeit des Heils.

Wir haben es also hier mit einem ausgeprägten System von religiösem Autoritarismus zu tun[1]). Alle Lebensäußerungen sind gebunden an eine sichtbare und fühlbare Autorität, an die Autorität der römischen Kirche, die, auf der breiten Grundlage der Tradition ruhend, ihre Konzentration und ihre schärfste Zuspitzung im Papsttum findet, dessen unfehlbares Lehramt seit dem vatikanischen Konzil Glaubenssatz ist. Es ist, wie schon erwähnt, für jeden Geistestypus und besonders auch für jede Gestaltung des religiösen Lebens charakteristisch, worin der Mensch seinen letzten Halt findet gegenüber der ruhelosen Bewegtheit des Lebens, die alles Feste immer wieder in Frage stellt und relativiert, gegen die Angst und Verzweiflung, die den Menschen zu erfassen droht, wenn er den Widersprüchen und Grenzen seines Daseins gegenübersteht. Im Katholizismus findet der Mensch diesen Halt, indem er unter Aufgabe seines Selbst sich einem Objektiven unterwirft. Die katholische Kirche bietet ihm das Absolute in der festbegrenzten Form einer großen, durch die Tradition von Jahrhunderten geheiligten Institution, der er sich unbedingt unterzuordnen hat unter Verzicht auf eigenes Meinen und eigenes Urteil. Auf diesem Boden wächst der Begriff des Dogmas, das rational geformte Glaubenslehre und zugleich unbedingt anzuerkennendes Glaubensgesetz ist. Glauben bedeutet hier Fürwahrhalten, Annehmen der Kirchenlehre ohne persönliche Stellungnahme, ja ohne eigenes Verständnis; schon die sogenannte fides implicita, die Bereitwilligkeit zu glauben, was die Kirche glaubt, genügt für den Laien. Innerhalb der Grenzen des Autoritativen kann und darf keine Kritik geübt werden. Die Kirche fordert das Opfer der persönlichen Selbständigkeit, des eigenen Fragens und Wählens, sie verlangt die Bereitschaft zum sacrificio del'intelletto. Das eigene Selbst wird zum guten Teil preisgegeben. Es herrscht ein Mißtrauen gegen das subjektive Meinen, gegen die persönliche Überzeugung, die als „Hochmut" gekennzeichnet wird. Als Komplement dazu

[1]) Über den Autoritarismus als allgemeinen Geistestypus cf. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, S. 282ff.

entwickelt sich ein ganz eigentümlicher Begriff der „Demut“, von dem später noch eingehend zu handeln ist.

Während die katholische Kirche einerseits die Unterwerfung unter ihre Autorität, den Verzicht auf Kritik und Selbständigkeit fordert, bietet sie andererseits ihren Gläubigen das Bewußtsein voller Geborgenheit in einem festbegrenzten sicheren Gehäuse, in einem Objektiven, das von aller Unsicherheit subjektiven Meinens unberührt ist. Sie kommt damit dem Trieb des Menschen, etwas Endgültiges und Fertiges zu besitzen, entgegen; sie gibt ihm den Halt in einem Begrenzten, sie verhilft ihm zur Ruhe; in dem mächtigen festgefügten Gebäude des römischen Kirchentums kann er sich wohl und sicher fühlen.

Wenn wir hier vom Katholizismus als von einem System autoritativer Bindungen und rationaler Formen reden, behaupten wir nicht, daß in der römischen Kirche der Individualismus der unmittelbaren Gottbezogenheit und die Irrationalität des religiösen Erlebnisses überhaupt keinen Raum habe. Im Gegenteil, gerade innerhalb dieser autoritativen Umzäunung, im Schutz dieser festen Formen und Bindungen kann sich tiefste persönliche Frömmigkeit und ein religiöser Individualismus sublimster Art entwickeln, man denke nur an die christlichen Mystiker aller Zeiten. „Die Mystik braucht das schützende Kirchendach, damit sie ungestört ihr stilles kontemplatives Leben führen kann, sie braucht die harten Hülsen und Krusten des Kirchentums, damit ihre zarte und empfindsame Herzensfrömmigkeit nicht Schaden leidet[1])“. Alle die großen katholischen Mystiker waren so kirchentreu und kirchenergeben, daß sie sogar das sacrificium intellectus, wenn es gefordert wurde, ohne Murren brachten — obwohl sie in ihrer mystischen Gotteserfahrung vom kirchlichen Dogma weit entfernt und über alle kirchliche Autorität hinausgehoben waren.

Und in der katholischen Kirche findet auch die Irrationalität der religiösen Erfahrung ihren Platz. In der Messe erleben täglich Tausende das tief irrationale Gefühlsmoment des Erbebens vor dem „tremendum mysterium“ und der wonnevollen Hingabe an das „fascinosum“[2]). Von stärkstem Gefühlswert ist auch der Glaube an die sakramentale Gegenwart Christi in der im Tabernakel ausgestellten Hostie. Dieses geheimnisvolle Nahesein des Göttlichen gibt den stärksten Antrieb zum Gebet und zur andächtigen Versenkung: „Mit dem wuchtigen Glaubensgedanken, daß Gott im Altarsakramente ‚wahrhaft, wirklich und wesentlich‘ gegenwärtig ist, verschmelzen noch starke ästhetische

---

[1]) HEILER: Das Gebet, S. 265.

[2]) Cf. die Terminologie, die RUDOLF OTTO in seinem sehr bedeutsamen Buch, „Das Heilige“ (10. Aufl. Breslau 1924) geprägt hat.

Reize: die lautlose Stille, das durch die buntbemalten Glasfenster abgedämpfte Sonnenlicht oder das nächtliche Dunkel, das ruhelos flimmernde und zitternde ‚ewige Licht' vor dem Tabernakel, der das Gotteshaus durchströmende süßliche Duft. All diese ästhetischen Erlebnisse vereinigen sich in einer eigenartigen, weichen, wonnigen Stimmung, die dem Glauben an Gottes sinnenfällige Präsenz gefühlsmäßige Tiefe und Wärme verleiht. Die Tabernakelmystik gehört zu den wundervollsten Phänomenen, welche die Religionsgeschichte kennt; sie ist eine der verborgenen, unversiegbaren Quelladern der katholischen Frömmigkeit[1]."

Der Katholizismus hat also seine Höhen und Tiefen, er hat innigste persönliche Frömmigkeit und mystische Gottesschau, er kennt die Schauer und Wonnen des Irrationalen. Aber er besitzt das alles innerhalb der festabgesteckten Grenzen eines Systems von Autoritäten, er besitzt das alles in kirchlicher Gebundenheit.

In diesem Autoritarismus liegt die große Kraft der katholischen Kirche, darin ihre imponierende Einheit und Geschlossenheit, ihre Fähigkeit, Massen zu erziehen und zu leiten. Die Mehrzahl der Menschen braucht für ihr religiöses Leben ein festes Gehäuse, ein fertiges Rezept, eine endgültige Institution. Und auch da, wo persönliches religiöses Leben entsteht, ist der Autoritarismus, naiv und unproblematisch gelebt, „der Mutterschoß und der Schutz der lebendigen Seele", in dem sich jene zarten Keime besser entwickeln können, als wenn sie zu früh der Zugluft der Kritik und des Zweifels ausgesetzt werden.

In dem Autoritarismus der römischen Kirche liegt aber zugleich auch ihre Schwäche und ihre Grenze. Ihre gewaltige Einheit, ihr über alle Kritik erhabenes Dogma, ihre wundervolle Organisation haben etwas Bestechendes — aber das lebendige Leben kennt eine solche Einheit nicht. Sie läßt sich nur erreichen durch künstliche Isolierung, Verzäunung, Absperrung; der lebendige Geist in seiner ruhelosen Bewegung, seinen Auflösungs- und Umschmelzungsprozessen, seinen immer neuen schöpferischen Synthesen muß hier irgendwie ausgesperrt bleiben. Die große Einheit der römischen Kirche läßt sich nur erreichen, indem Absolutes verendlicht und ein Endliches verabsolutiert wird. Das Göttliche der christlichen Botschaft wird hier in feste Formen, Lehren und Institutionen gefaßt, der Halt wird in einem begrenzten Gehäuse gefunden, und mit dieser Gehäusebildung ist auch die Tendenz zu einer Erstarrung und Verknöcherung gegeben, die unaufhaltsam fortschreitet und die vielleicht ihren

[1]) Heiler: Das Gebet, S. 325. Cf. auch Hoensbroech: 14 Jahre Jesuit Bd. 2, S. 77.

schärfsten Ausdruck gefunden hat in jener Constitutio dogmatica des vatikanischen Konzils, die die Lehräußerungen des unfehlbaren Papstes ausdrücklich als irreformabel bezeichnet.

Das autoritative System der katholischen Kirche versperrt den Ausblick auf das lebendige Leben, das kein dauernd Festes kennt, sondern nur die unendliche Bewegung des Infragestellens, Auflösens und Neuschaffens; es schließt die Situationen aus, in denen dem Menschen die mit seinem endlichen Dasein unvermeidlich gegebenen Grenzen, Widersprüche und Sinnlosigkeiten zum Bewußtsein kommen. Wenn aber ein Mensch, der im Gehäuse des Katholizismus lebt, dennoch jene Grenzsituationen[1]) erfährt, wenn ihm die unausweichlichen Antinomien des Daseins zum Bewußtsein kommen und ihm den Sinn des Lebens zu zerstören drohen, wenn der bisher als selbstverständlich hingenommenen Gebundenheit die Möglichkeit der Freiheit, des Kampfes und der Entscheidung gegenübertritt, dann müssen auch innerhalb des Katholizismus Spannungen und Krisen entstehen, die das alte Gehäuse sprengen und zu neuen Lebensbildungen hinführen.

Diese Krisen können natürlich von sehr verschiedener Art sein und an verschiedenen Punkten einsetzen. Die größte Krisis des Katholizismus haben wir in der Reformation des 16. Jahrhunderts, und es liegt ganz im Sinne dieser allgemeinen Untersuchung, wenn wir zuerst fragen, wie der innere Prozeß der Loslösung bei Luther selbst aussieht.

Bei Luther beginnt die Krisis mit dem Erlebnis der Unentrinnbarkeit der Schuld, das er im Kloster macht[2]). Je stärker in einem Menschen das Streben nach sittlicher Vollkommenheit ist, je eifriger er nicht nur seine Handlungen, sondern auch seine Gesinnungen, ja alle Bewegungen des seelischen Lebens der ethischen Selbstkontrolle unterwirft, desto weniger kann er je zu einer Befriedigung gelangen. Er forscht und forscht und findet nie etwas absolut Reines, überall lauert, wenn auch in noch so versteckter Form, die Schuld; er verliert den festen Boden unter den Füßen, er gerät in quälende Unsicherheit; der letzte festeste Halt in der ethischen Selbstgewißheit wird ihm genommen, er wird gerade „an der Wurzel seines eigenen Wertes und Sinnes zerstörend erfaßt" und in die Verzweiflung getrieben. Es ist das Erlebnis des Apostels Paulus, der mitten im Ringen um strengste Gesetzeserfüllung erfahren muß, daß das Gesetz nicht

[1]) Über den Begriff der Grenzsituation und der antinomischen Struktur des Daseins cf. JASPERS: Psychologie der Weltanschauungen, S. 202ff.

[2]) Über die Grenzsituation der Schuld cf. JASPERS: Psychologie der Weltanschauungen, S. 242ff.

lebendig macht, sondern tötet, indem es in die Verzweiflung einer unendlichen ethischen Selbstreflexion treibt — und der sich aus diesem furchtbaren Widerspruch nur retten kann, indem er in völligem Fallenlassen aller ethischen Selbstgenügsamkeit, in der radikalen Abwertung aller „eigenen Gerechtigkeit", ein ganz neues Leben ergreift, das er in eigentümlich paradoxen Ausdrücken als *δικαιοσύνη θεοῦ, δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* beschreibt. Im Ergreifen der göttlichen Gnade wird die Antinomie aufgehoben.

Wenn sich auch Luther immer wieder auf dieses Erlebnis des Paulus beruft und in Paulus sich selber gefunden hat, so liegt bei ihm der Vorgang doch etwas anders. Der Katholizismus ist nicht bloß Gesetzesreligion, er ist auch Gnadenreligion. Nur ist die Gnade hier gefaßt als sakramentale Gnade, als übernatürliche Kraft, die durch die hierarchische Institution objektiv dinglich vermittelt wird. Diese dinglich vermittelte Gnade — die Sakramente wirken ex opere operato, also ohne persönlich religiöse Ergriffenheit — fordert, wenn der ethische Charakter der christlichen Religion gewahrt werden soll, zur Ergänzung sittliche Prüfung, ernstes Heiligungsstreben, Bewährung in guten Werken. Die Wundermacht der eingegossenen Gnade und die natürlichen Kräfte des Menschen wirken in eigentümlicher Weise zusammen. Göttliche Gnade und menschliche Freiheit — Freiheit hier zu verstehen als die Fähigkeit des auf sich selbst gestellten Menschen zu seinem Heil mitzuwirken — sind hier sozusagen ausbalanciert, und das Ausschlaggebende bleibt doch die kirchliche Institution mit ihren gnadenvermittelnden Sakramenten, mit ihrer Kontrolle der ethischen Selbstprüfung in der Beichte, mit ihrem komplizierten System von Satisfaktionen und guten Werken.

Wer sich dieser kirchlich autoritativen Leitung unbedingt überläßt, ist geborgen, er braucht die Grenzsituation nicht zu erleben. Luther hat sie erlebt, indem ihn die zunächst ganz im Sinne der Kirche geübte mönchische Selbstkontrolle, die unaufhörliche, mit jeder neuen Beichte gesteigerte Selbstreflexion, die ängstliche Durchforschung der geheimsten Herzensregungen an jene Grenze trieb, wo es nichts unbedingt Reines mehr gibt, wo die Schuld unvermeidlich wird. In verzweiflungsvollen Kämpfen hat er es endlich gewagt, alle ethische Selbstgewißheit, alle Verdienstlichkeit eigener Werke fallen zu lassen und seinen Halt allein in der göttlichen Gnade zu suchen — in der Gnade, nicht als einer sakramental einzugießenden, geheimnisvollen Substanz, sondern in der Gnade als dem durch Jesus Christus den Menschen offenbaren, sündenvergebenden Liebeswillen Gottes, der im Glauben frei und persönlich ergriffen werden

muß. Das ist das Erlebnis Luthers, das seinen rationalen Ausdruck gefunden hat in der Lehre von der Rechtfertigung e sola fide.

Der Protestantismus, der sich auf das Erlebnis Luthers gründet, tritt damit aus der Sphäre des Autoritativen und Begrenzten in die Sphäre des Geistes und der Freiheit. Der Halt, nach dem der einzelne strebt, liegt hier nicht im Endlichen, sondern im Unendlichen, in der lebendigen Kraft des Glaubens. Glaube bedeutet hier nicht Fürwahrhalten, nicht Unterwerfung unter eine Autorität, überhaupt nicht einen bestimmten Inhalt, sondern Glaube bedeutet hier eine höchste Kraft des Geistes, eine freie Tat der Persönlichkeit, eine Ergriffenheit der ganzen individuellen Seele; Glaube, der die letzte tragende Kraft jeder lebendigen Weltanschauung ist, bedeutet hier in spezifisch religiöser Wendung die unbedingte willensmäßige Hingabe des einzelnen an den Gott, dessen Liebe sich in den beneficiis Christi dem Menschen entgegenbreitet, Glaube ist „velle et accipere oblatam promissionem", ist persönliches Kindschaftsverhältnis zu Gott. Solcher Glaube kann nicht einfach übernommen, kann nicht gelehrt werden. Er ist wohl vermittelt durch das „Wort", durch das biblische Christusbild, aber er ist und bleibt doch immer wieder freie Tat des einzelnen, ganz persönlicher Halt, der nicht errungen wird ohne Kampf, ohne Wagnis; es ist immer die Möglichkeit da, daß die Krisis, in der der Glaube errungen wird, statt zum Halt im Unendlichen zur völligen Haltlosigkeit, zum Nihilismus führt. Weil der Glaube lebendige Kraft ist, darum braucht und duldet er keine starren Formen, keine verfestigten, absperrenden Gehäuse. Der genuine Protestantismus als Glaubensreligion hat das Absolute nicht in einer starren objektiven Form, einem Dogma, einer bindenden Institution, sondern im Erlebnis, in der konkret individuellen Existenz.

Wenn der Glaube in diesem Sinne in den Mittelpunkt gestellt wird, dann ist damit auch der schon erwähnte religiöse Individualismus gegeben. Der einzelne steht unmittelbar zu Gott, die Gottesgemeinschaft bedarf nicht der Vermittlung durch Menschen und Priester. Und es ist zugleich die religiöse Gewissensfreiheit gegeben. Das glaubende Individuum fühlt sich als solches frei, nicht gebunden an menschliche Autoritäten irgendwelcher Art, auch wenn sie noch so sehr mit dem Schein des Göttlichen umkleidet sind. Diese Freiheit ist allerdings keine Freiheit subjektivistischer Willkür, sie ist vielmehr zugleich innerste Gebundenheit an das Absolute, an Gott. Luther nennt sein Gewissen, dessen Freiheit er auf dem Wormser Reichstag aller „göttlichen" Autorität des Papstes und der Konzilien zum Trotz behauptete, nicht umsonst ein „in Gottes Wort gefangenes Gewissen".

Im Protestantismus liegt also das Hauptgewicht auf dem Glauben als einer letzten persönlichen Entscheidung, die jeder, sobald er aus der autoritativen Gebundenheit der Erziehung in die persönliche Verantwortlichkeit übergeht, frei für sich selbst vollziehen muß. Trotzdem müssen auch im Protestantismus, besonders wenn auf seinem Boden eine dauernde religiöse Gemeinschaft, eine Kirche entstehen soll, gewisse feste Formen und Gehäuse herausgebildet werden, wie sie das Leben immer wieder hervorbringt und immer wieder braucht. Es ist psychologisch betrachtet der gleiche Prozeß, den Max Weber unter soziologischen Gesichtspunkten als Versachlichung des Charismas schildert. Aber der Protestantismus hat, wenigstens solange er genuin ist, das Bestreben in sich, diese Formen gleichsam immer in der Schwebe zu halten, sie immer wieder aufzulösen, umzuschmelzen und neu zu bilden; sie dürfen nie zu fertigen, endgültigen Gehäusen erstarren und damit das Leben ausschließen. Der Halt darf nicht wieder ins Endliche und Begrenzte gelegt werden, sondern allein in die lebendige Bewegung des Glaubens.

Daß der Protestantismus als Religion des Geistes den Halt im Unendlichen bietet, darin liegt seine Größe. Er erfaßt den einzelnen im Kern seiner Persönlichkeit; er schließt das Leben nicht aus, er sperrt nicht ab gegen die Grenzsituationen, sondern er überwindet Angst und Verzweiflung durch jene höchste Kraft der Persönlichkeit, die, ohne die antinomische Struktur des Daseins zu verdecken, lebendigen Halt und Sinn verleiht. Aber es liegt darin zugleich auch seine eigentümliche Schwäche und Gefahr. Er hat kein festes endgültiges Gehäuse zu bieten, kein ein für allemal fertiges Dogma, auch kein kirchlich autoritatives Sittengesetz; denn seinem Glaubensbegriff entspricht nur die reine Gesinnungsethik, die keine fertigen Rezepte kennt, sondern nur den freien Trieb des eigenen Gewissens. Eben darum fehlt ihm die imponierende Geschlossenheit und Uniformität, die eminent kirchenbildende und massenprägende Kraft des Katholizismus. Die lebendige Geistigkeit des verantwortungsvollen Subjekts ist schließlich immer nur eine Sache der Wenigen. Für die Vielen ist die persönliche Entscheidung, die im Akt des Glaubens liegt, zu schwierig; denn sie setzt eine beträchtliche seelische Reife voraus. Der Bruch mit aller äußeren Autorität führt bei all den Menschen, die nicht fähig sind, den Halt im Unendlichen, in der persönlichen Hingabe an Gott, zu gewinnen, leicht in die Haltlosigkeit, in die Auflösung, in den Nihilismus.

Es fehlt nun freilich auch im Protestantismus keineswegs an Versuchen, ähnlich dem Katholizismus feste Gehäuse zu schaffen, indem ein bestimmtes Endliches verabsolutiert wird. Auch der

Protestantismus kennt den Trieb, in einem Endgültigen und Fertigen zur Ruhe zu kommen, und auch hier hat jede rational formulierte Lehre, die das ursprüngliche Leben zu fassen sucht, die Tendenz, zum festen unveränderlichen Gehäuse zu erstarren. So erklären sich eine Reihe von Erscheinungen, die hier natürlich nur flüchtig gestreift werden können. Das große Erlebnis Luthers verfestigt sich zu der komplizierten Rechtfertigungstheorie der altprotestantischen Theologie, die im 17. Jahrhundert eine Scholastik auf evangelischem Boden ausbaut. Den Bekenntnisschriften der Reformationszeit wird eine bindende Autorität beigelegt, der sich der einzelne unbedingt zu unterwerfen hat. In Analogie zu dem Dogma vom unfehlbaren Lehramt des römischen Papstes geht die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts in nicht wenigen Vertretern so weit, die Confessio Augustana als infallibel zu erklären. Während für Luther die Schrift nur insofern Autorität ist, als sie „Christum treibet", als sie Anstoß wird zu der entscheidenden Bewegung des Glaubens, wird nun der Bibelbuchstabe zur bindenden Autorität verabsolutiert. Die Theorie der Verbalinspiration legt sich wie ein erstarrender Reif über das Glaubenszeugnis der Heiligen Schrift, und die Tendenz nach Absperrung und Verzäunung geht so weit, daß die Baseler Theologen im 17. Jahrhundert sogar die Vokalisation des hebräischen Textes für inspiriert und damit für unantastbar erklären.

Solche Bindungen an ein objektiv Gegebenes, die unvermeidlich zur Erstarrung und Mechanisierung des Lebens führen, widersprechen der ursprünglichen Geistigkeit des Protestantismus. Es treten daher mit innerer Notwendigkeit immer wieder Gegenbewegungen auf, die die starren Gehäuse zugunsten einer lebendigen Innerlichkeit des Glaubens aufzulösen streben. Eine solche Bewegung aus dem Zentrum des religiösen Lebens gegen die erstarrte Orthodoxie ist der Pietismus, der freilich auch seinerseits wieder zu eigentümlichen Bindungen führt, weniger an eine objektive Lehre — obwohl der Pietismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine merkwürdige Union mit der neuerwachenden konfessionellen Orthodoxie eingeht — als an gewisse psychologische Schemata der inneren Umwandlung, der Erweckung und Bekehrung, die der seelischen Entwicklung des einzelnen aufgezwungen werden, wodurch auch wieder eine Verengung und Ausschließung der unendlichen Möglichkeiten des Lebens eintritt[1]). So ist die innere Geschichte des Protestantismus ein bewegter Prozeß: feste Formen werden gebildet, wieder in Frage gestellt und aufgelöst und in lebendiger Synthese neue Formen geschaffen. Daher die große

[1]) Cf. die schematisierte Krisis beim Methodismus. Darüber auch JAMES-WOBBERMIN: Die rlg. Erfahrung, S. 184f.

Mannigfaltigkeit der Lebenserscheinungen des Protestantismus, seine Unruhe und Bewegtheit, die so seltsam absticht gegen die große, feste, ruhevolle Existenz der römischen Kirche und darum auch von katholischer Seite immer wieder als Symptom der baldigen Selbstauflösung und Zersetzung des Protestantismus gedeutet wird[1]).

Unsere bisherigen Erörterungen waren von der Krisis des Katholizismus in der Reformation des 16. Jahrhunderts ausgegangen. Aus dem Zentrum des religiösen Lebens, aus der Frage nach dem Verhältnis des einzelnen zu Gott, war damals die Bewegung hervorgebrochen und hatte das autoritative System der römischen Kirche von innen her aufgelöst. Es gibt nun auch noch eine andere, gerade entgegengesetzte Möglichkeit, den Autoritarismus zu zerstören, nicht von innen heraus, sondern von außen her, nämlich durch rationale Kritik. Sobald sich das religiöse Leben in objektiven Formen, in einem Dogma, in einer autoritativen Institution veräußerlicht, ist es der rationalen Kritik mit ihrer eigentümlichen Tendenz zur Relativierung und Auflösung ausgesetzt. Die Krisis, die von hier aus dem autoritativen System des Katholizismus droht, ist zum erstenmal in großem Maßstab akut geworden in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, einer Geistesbewegung, die sich der römischen Kirche ebensogut bemächtigt hat wie des damals in der Orthodoxie erstarrenden Protestantismus. Das Eigentümliche dieser Krisis liegt darin, daß hier der Halt nicht im Unendlichen gesucht wird, sondern wiederum in einer eigentümlichen Begrenzung, im Verstand, in der Eigengesetzlichkeit des Rationalen, in dem, was man verstehen kann und was eben dadurch fixierbar und endlich ist. Der einzelne fühlt sich geborgen als Denkender, das Weltbild, das im Endlichen überall Sinn und Zweck zu erkennen sucht, ist eindeutig und geschlossen, und eben damit bleibt die irrationale Fülle des Lebens mit seinen unlösbaren Antinomien, an denen sich die Kraft des Glaubens entzündet, auch hier ausgesperrt. Es gilt auch auf dem Gebiet des Religiösen nur das, was der Verstand in Begriffen zu erfassen vermag, und damit wird die bunte Mannigfaltigkeit der lebendigen Religion reduziert zu dem farblosen, blutleeren Gebilde der „natürlichen Religion" — neben dem Reichtum der Gestaltungen, wie

[1]) In überraschend feinem Verständnis wendet sich Hermann Schell gegen dieses den meisten Katholiken geläufige Rechnen mit der Selbstauflösung des Protestantismus: „Allein der größte Fehler bei dieser Rechnung liegt darin, daß die Stärke des Protestantismus gar nicht in seinem mehr oder weniger orthodoxen Bekenntnis beruht, sondern eben in jenem Prinzip persönlicher Geistesbetätigung auf religiösem Gebiet, das jetzt zur Zersplitterung hinsichtlich des Bekenntnisses führt, aber auch wieder zu konservativer Besinnung führen kann, wie einst im dogmatischen Zeitalter, das auf die erste Sturmflut des Geistes folgte." (Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts, S. 10. 1897.)

sie das Leben hervorbringt, „nur eine unbestimmte, dürftige und armselige Idee, die für sich nie eigentlich existieren kann“[1]). Bei dem Übergang von der Geborgenheit in einem System von Autoritäten zum Halt im eigenen Denken bleibt man sozusagen auf dem gleichen Niveau, man verharrt im Begrenzten; das lebendige Leben ist beide Male irgendwie ausgesperrt. Der Rationalismus als Geistestypus hat keinen Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit; er verhält sich schroff ablehnend gegen alles rein Gefühlsmäßige, Verschwommene, Mystische. Er hat keine schöpferische Kraft, sondern bleibt wesentlich in der negierenden Opposition gegen die Autorität stehen. Von der Zersprengung des autoritativen Systems des Katholizismus durch rationale Kritik führt kein direkter Weg weder zum evangelischen Glaubenserlebnis noch zu einer anderen Form lebendig religiöser Innerlichkeit; sondern sie tendiert zum religiösen Indifferentismus und zu dem, dem Halt im Unendlichen gerade entgegengesetzten Halt im Selbstbewußtsein, in der eigenen endlichen Individualität.

Der Katholizismus hat sich dem durch die rationale Kritik der Aufklärung auch bei ihm angebahnten Auflösungsprozeß dadurch entzogen, daß er in der Restauration zu Beginn des 19. Jahrhunderts sein autoritatives System nur um so konsequenter ausbaute und sich gegen alle liberalen und fortschrittlichen Strömungen der Zeit absperrte. Wenn ganz analog im Protestantismus die rationale Kritik an den auch von ihm ausgebildeten objektiven Verfestigungen einsetzt, so kann dieser Prozeß wohl dazu dienen, den verschütteten Weg zu der lebendigen Innerlichkeit des Glaubens wieder freizumachen und aus dem wankend gemachten Halt im Begrenzten zum Halt im Unendlichen zurückzuführen. Er kann aber auch dem Protestantismus zur Gefahr werden, indem er die in dessen lebendiger Beweglichkeit immer mitgesetzten Tendenzen zur Auflösung, zum Nihilismus verstärkt. Der religiöse Individualismus der unmittelbaren Beziehung zu Gott schlägt dann leicht um in den atomisierenden Individualismus des auf sich selbst gestellten einzelnen; die Freiheit des an Gott gebundenen Gewissens schlägt um in die Willkür des Individuums. Es kann dann auf dem Boden beider Konfessionen ein religiöser Liberalismus entstehen, der von der Opposition lebt, der im Begrenzten verharrend blind ist für die tiefe Irrationalität des religiösen Lebens und das Wagnis des Glaubens; dessen Wesen im letzten Grunde Negation ist.

Wenn der Protestantismus seinem Lebensprinzip treu bleiben will, dann darf er in keiner der beiden Formen von Verfestigung und

[1]) SCHLEIERMACHER: Reden, S. 248.

Begrenzung verharren, weder im Autoritarismus noch im Liberalismus; er muß sie immer wieder von innen heraus auflösen. Es liegt tief begründet im Wesen des Protestantismus, daß seine innere Bewegung nie zur Ruhe kommen darf, daß er nie endgültig festen Boden gewinnen kann. Weil er das Absolute nicht in einem Objektiven besitzt, sondern nur in der individuellen Existenz des glaubenden Subjekts, darum befindet er sich gleichsam stets im Zustand labilen Gleichgewichts; er kann die Stabilität des Katholizismus nie erreichen oder auch nur anstreben, ohne sein eigenstes Wesen zu verleugnen.

Darin liegt, wie schon erwähnt, die eigentümliche Größe des Protestantismus — aber auch der Grund, warum sich viele Menschen in ihm nicht befriedigt fühlen können. Wer nicht fähig ist, den Halt in der freien Tat des Glaubens zu gewinnen — „denn der Glaube ist nicht jedermanns Ding"[1] —, der muß eine solche ständige Bewegung als beängstigende Unsicherheit empfinden und nach einem festen Gehäuse, nach einer unbedingten Autorität verlangen.

Von hier aus erklärt sich die Mehrzahl der Krisen, die vom Protestantismus zum Katholizismus hinführen und häufig auch den äußeren Übertritt zur Folge haben. Es ist der Drang nach einem festen Halt, nach einem begrenzten Gehäuse, in dem sich der einzelne geborgen fühlen kann. Dieser Drang ist besonders stark bei irgendwie lebensschwachen, „substanzarmen" Menschen, die gerade in der Unterordnung unter eine autoritative Leitung eigenen Wert zu gewinnen und der eigenen Verantwortlichkeit zu entgehen suchen. Der gleiche Drang ist auch stark in Zeiten äußerer Unsicherheit. Da erscheint die katholische Kirche, der Felsen Petri, als einziger Hort der Autorität auch gegenüber politischen Umwälzungen — während der Protestantismus in seiner Unruhe und Bewegtheit von katholischer Seite leicht als Verbündeter revolutionärer Bestrebungen beargwöhnt wird. Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang z. B. der Fall des bekannten Staatsrechtslehrers der Reaktionszeit, KARL LUDWIG VON HALLER, der zum Katholizismus übertrat, um dem Ideal eines strengen Autoritarismus, das er auf staatlichem Gebiet eifrig verfocht, auch auf kirchlichem Gebiet zu huldigen[2]. Von besonderer Eigenart sind die Konversionen der Romantiker. Mit dem Bedürfnis nach Halt, der Reaktion gegen den gesteigerten Individualismus der Romantik, verbindet sich Schwärmerei für die mittelalterliche Kirche und ästhetische Wertschätzung des katholischen Kultus. Die Konversion geschieht nicht in eigentlicher persönlicher Verantwortlichkeit, sondern in eigentümlicher Weise genießend, nicht mit der

[1]) 2. Thess. 3, 2.

[2]) K. L. v. HALLER, 1768—1854, Staatsrechtslehrer in Bern, 1820 übergetreten.

Richtung auf die Sache, sondern auf das neue Erlebnis, das man auskostet, ohne sich dabei gebunden zu fühlen[1]).

Aus der gewonnenen Einsicht in die Struktur des Katholizismus als Geistestypus läßt sich nun ein Schema für die verschiedenen Arten von Krisen, die auf seinem Boden eintreten können, gewinnen. Es zeigt sich schon hier eine ganze Fülle von Möglichkeiten.

Jede Krisis bedeutet einen Wendepunkt des inneren Lebens, einen Umschmelzungsprozeß, in dem das alte Gehäuse irgendwie aufgelöst und ein neuer Halt gesucht wird.

Wenn die Krisis das religiöse Grundverhältnis, die Stellung des einzelnen zu Gott betrifft, werden ähnliche Erlebnisse eintreten, wie wir sie bei Luther kennengelernt haben. Der Mensch wird hier im Kern seines Wesens und seines Sinnes erfaßt, Angst und Verzweiflung sind charakteristische Begleiterscheinungen der inneren Umstellung. Man kann in diesem Fall von einer Krisis im Wesentlichen, im Zentrum sprechen. Der hier geschilderte Prozeß kann so tief eingreifen, daß er einen vollständigen Bruch mit dem Katholizismus zur Folge hat, er kann sich auch, ohne die Grenzsituation wirklich zu erreichen, darauf beschränken, das religiöse Erbgut aus seinen erstarrten Formen herauszulösen und mit neuer Wärme gegenwärtiger religiöser Erfahrung zu durchdringen.

Eine ganz andere Möglichkeit ist die, daß die Krisis hervorgerufen wird durch verstandesmäßige Zweifel am kirchlichen Dogma. Dieser Prozeß kann ganz ohne äußere Loslösung vom Katholizismus verlaufen, er kann aber auch zum Protestantismus hinüberführen, der dem Katholiken hier meist in seiner rationalistischen oder liberalen Form gegenübertritt; es wird in diesem Fall kein neuer religiöser Halt, sondern in erster Linie Befreiung von äußerer Autorität, Freiheit des Prüfens und Forschens gesucht. Das religiöse Grundverhältnis wird kaum berührt. Man bleibt auf gleicher Fläche; es wird nur ein Halt im Begrenzten mit dem andern vertauscht, der Halt in einem objektiv Gegebenen mit dem Halt im eigenen Denken, nicht der Halt im Unendlichen gefunden. Man kann bei dieser Krisis religiös ganz indifferent bleiben. Es ist ein großer Unterschied, ob das alte Gehäuse durch eine positive religiöse Kraft

---

[1]) Feine Bemerkungen über diesen Geistestypus bei SCHLEIERMACHER: Reden, S. 157 f.: „Den phantastischen Naturen gebricht es an durchdringendem Geist, an Fähigkeit sich des Wesentlichen zu bemächtigen. Ein leichtes abwechselndes Spiel von schönen, oft entzückenden, aber immer nur zufälligen und ganz subjektiven Kombinationen genügt ihnen ... Bald entzündet sich ihr Gemüt, aber nur mit einer unsteten, gleichsam leichtfertigen Flamme: sie haben nur Anfälle von Religion, wie sie sie haben von Kunst, von Philosophie und allem Großen und Schönen, dessen Oberfläche sie einmal an sich zieht."

gesprengt wird oder durch bloße Wahrhaftigkeit und Kritik. Dieser Prozeß, der nicht den Kern des Lebens berührt, nicht eigentlich an die Grenzsituationen heranführt, sondern hauptsächlich in der Sphäre des Rationalen verläuft, kann als Krisis im Unwesentlichen, in der Peripherie bezeichnet werden.

Zwischen diesen beiden extremen Möglichkeiten, die selten ganz rein in die Erscheinung treten, liegen natürlich verschiedene Mischungen und Zwischenformen.

Aus den bisherigen Ausführungen ergeben sich noch folgende Prinzipien der Variation:

1. In Hinsicht auf den Ausgangspunkt der Krisis: ob der einzelne mit dem Gehäuse des Katholizismus innerlich stark verwachsen ist — dadurch wird die Loslösung außerordentlich schmerzlich empfunden — oder ob schon früher eine Lockerung eingetreten ist. Ob er wesentlich und bewußt in dem autoritativen Gefüge des Katholizismus lebte oder naiv und unproblematisch.

2. In Hinsicht auf den Endpunkt der Krisis ergeben sich folgende Möglichkeiten:

Der Prozeß wird nicht zu Ende geführt, sondern in der Angst der Krisis flüchtet der Mensch wieder in das alte Gehäuse zurück, unterwirft sich von neuem der kirchlichen Autorität, oder es wird bei weitgehender Loslösung doch ein Bruchstück des alten Gehäuses beibehalten.

Die Loslösung vom Katholizismus als Geistestypus vollzieht sich vollständig, der einzelne gewinnt aber keinen neuen Halt, sondern verfällt dem Nihilismus, d. h. einer fortschreitenden inneren Auflösung und Haltlosigkeit.

Der Prozeß wird zu Ende geführt, der einzelne gewinnt einen neuen Halt, im Begrenzten oder im Unendlichen, bleibt aber äußerlich innerhalb der katholischen Kirche. Oder er vollzieht äußerlich den Schritt zum Protestantismus und lebt dort entweder im Positiven des neugewonnenen religiösen Grundverhältnisses oder in der Negation seiner früheren Bindungen.

Soweit die allgemeinen Linien. Das übrige ist Sache der Kasuistik. Die Richtigkeit der allgemeinen Betrachtung muß sich darin erweisen, daß durch sie die konkreten Einzelfälle in ihrer psychologischen Struktur möglichst durchsichtig werden.

III. Kasuistik. (Die einzelnen Fälle.)

Wenn wir uns nun von den großen Linien des allgemeinen Teils, der als Unterlage der kasuistischen Arbeit in Umrissen ein Ganzes zeigt, der Fülle des historischen Materials zuwenden, ergeben sich gewisse Schwierigkeiten, die schon in der Einleitung angedeutet wurden.

Wir haben es mit historischen Individuen zu tun, mit Menschen, die unter bestimmten andersartigen Zeitbedingungen standen als die Menschen der Gegenwart. Wir können also die Bilder der seelischen Vorgänge, die sich uns ergeben, sozusagen nicht einfach auf ein weißes Blatt zeichnen wie etwa die Ergebnisse eines psychologischen Experiments oder die Beobachtungen über die einzelnen Fälle in einer psychiatrischen Klinik; wir müssen auch den zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrund mit berücksichtigen. Da es nun aber nicht möglich ist, bei jedem einzelnen Fall diesen Hintergrund besonders zu zeichnen, so ist es methodisch das Gewiesene, wenn wir aus der bunten Mannigfaltigkeit des historischen Materials diejenigen Fälle zu Gruppen zusammennehmen, bei denen die allgemeinen Zeitverhältnisse, das geistesgeschichtliche Milieu, die gleichen sind. Nur so können wir innerhalb der einzelnen Gruppen unter vergleichbaren Bedingungen arbeiten, was für die Exaktheit der Untersuchung von großer Wichtigkeit ist. Eine solche Gruppeneinteilung ist nicht etwa nur unter historischen, sondern gerade auch unter psychologischen Gesichtspunkten berechtigt. Denn mit der Gleichheit des historischen Milieus ist auch eine Gleichheit gewisser seelischer Einstellungen und Weltbilder, eine Gleichheit des allgemeinen Weltanschauungshintergrundes gegeben. Von diesem Gemeinsamen erst können sich die individuellen Variationen deutlich abheben[1]).

Für unsere Untersuchung lassen sich am besten folgende drei Gruppen historisch-psychologischer Vergleichbarkeit aufstellen:

1. die Krisis auf dem Boden des vergeistigten, pietistisch verinnerlichten Katholizismus zu Beginn des vorigen Jahrhunderts,

2. die Krisis auf dem Boden der Aufklärung und der rationalistischen Zersetzung des Katholizismus,

---

[1]) Über vergleichbare Bedingungen der nichtexperimentellen Beobachtung cf. WILLIAM STERN: Die differentielle Psychologie, S. 72.

3. die Krisis auf dem Boden des ultramontan verengten Katholizismus und der modernen Weltanschauungskämpfe.

Unser vorzüglichstes Material sind persönliche Äußerungen einzelner Menschen in Briefen, Tagebuchblättern, Selbstbiographien. Dabei ist aber stets zu bedenken, daß wir auch in solchen primären Quellen die Krisis selbst, den inneren Umschmelzungsprozeß nicht unmittelbar, nicht an sich fassen, sondern immer durch das Medium der Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung der betreffenden Individuen. Darum ist auch hier mit den Fehlerquellen zu rechnen, die der Anwendung der Selbstbeobachtung und Selbsterinnerung immer drohen. Es ist nicht jeder in gleichem Maße zur seelischen Selbstanalyse befähigt; die Unbefangenheit und Objektivität der Darstellung kann unter dem Hereinspielen von Wertgesichtspunkten irgendwelcher Art, in einzelnen Fällen auch unter Ressentimentfälschungen leiden; eine eigentümliche Art seelischer Scham kann den einzelnen davon abhalten, seine innersten Seelenregungen an das Licht des reflektierenden Bewußtseins zu ziehen. Noch vorsichtiger ist natürlich mit schon fertigen Biographien umzugehen, da sich hier zwischen die seelische Wirklichkeit und uns noch die Darstellung und Beurteilung des Biographen schiebt, der — besonders bei Konvertitenbiographien ist diese Gefahr groß — durch eigene Wertungen in seinem Urteil beeinflußt wird und den Konvertiten durch die Brille einer Partei sieht. Darum tun wir gut, solche Fremdurteile möglichst außer Spiel zu lassen und uns auch bei der Benützung von Biographien an das darin aufgenommene autobiographische Material zu halten. Wir werden unsere Ausführungen tunlichst nur mit eigenen Aussagen der betreffenden Konvertiten belegen[1]).

Ein Rest von Unerklärbarem wird natürlich immer bleiben. Warum jeweils die innere Krisis gerade so eintritt und so verläuft, läßt sich nicht restlos verstehen, um so weniger, als der Vorgang der Konversion nicht in der rationalen Oberfläche des seelischen Lebens verläuft, sondern das Menschenwesen in jenen irrationalen Tiefen erfaßt und aufwühlt, in die auch die schärfste Selbstbeobachtung nicht mehr eindringen kann.

Unsere Bearbeitung des historischen Materials steht unter der Aufgabe, die Krisen der katholischen Frömmigkeit und den Prozeß der Konversion anschaulich zu machen, und muß sich, wenn sie nicht ins Uferlose geraten will, streng auf diese Aufgabe konzentrieren. Das uns vorliegende Material führt ja auch noch auf andere

[1]) Über die Benützung von Biographien zu psychologischen Untersuchungen cf. auch W. Stern: Differentielle Psychologie, S. 140ff., und J. Schlüter: Religionspsychologische Biographienforschung. Archiv f. Religionspsychologie Bd. 1, S. 202ff.

wichtige und interessante psychologische Probleme, denen in Einzeluntersuchungen nachzugehen wäre. Um nur einiges zu nennen: die Bedeutung der religiösen Erziehung, das Festhalten gerade der ersten religiösen Eindrücke, das Problem der Nachahmung im religiösen Leben, der Einfluß der Temperamente oder der Geschlechtsreife auf die religiöse Entwicklung, die Auswirkung bestimmter Einstellungen auch außerhalb der religiösen Sphäre — so verbindet sich mit dem religiösen meist der politische Liberalismus — und anderes mehr. Von all dem kann hier nur die Rede sein, soweit es für das Verständnis der zu untersuchenden Erlebniseinheit notwendig ist. Doch soll das Interessanteste für etwaige Spezialuntersuchungen wenigstens angemerkt werden.

In der Einzelausführung soll jedem der genannten drei Abschnitte eine kurze Charakteristik des zeitgeschichtlichen Hintergrundes vorangehen. Aus praktischen Gründen, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, beginnt die Behandlung jedes einzelnen Falles mit ganz kurzen, auf die äußeren Daten sich beschränkenden biographischen Notizen.

1. Die Krisis auf dem Boden des religiös verinnerlichten Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

Der heutige Katholizismus steht unter dem Zeichen des Ultramontanismus, d. h. die kirchlich autoritative Gebundenheit aller Lebensäußerungen ist aufs konsequenteste durchgeführt und konzentriert in der absolutistischen Machtfülle des römischen Papsttums. Um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts gab es innerhalb des Katholizismus auch freiere Strömungen. Hatte einerseits die Aufklärung einen stellenweise ziemlich weitgehenden Zersetzungsprozeß angebahnt, so war andererseits eine eigentümliche religiöse Verinnerlichung und Spiritualisierung des Katholizismus eingetreten. Im Mittelpunkt dieser Bewegung steht JOHANN MICHAEL SAILER, der Landshuter Professor und spätere Bischof von Regensburg, ein Mann von inniger Frömmigkeit und von der Liebenswürdigkeit eines Heiligen, der „die innerlich subjektive Seite des Christentums" mächtig betonte, mild gegen Andersgläubige, befreundet mit LAVATER und MATTHIAS CLAUDIUS, ein Geistesverwandter des von ihm hochverehrten Bischofs FÉNELON, bei aller Spiritualisierung des Katholizismus doch ein treuer Sohn seiner Kirche, deren äußerlich autoritative Seite er nie preisgeben wollte. Neben dieser Bewegung, die durch die zahlreichen Schüler SAILERS ziemliche Bedeutung gewann, läuft, sich vielfach mit ihr berührend, eine andere Richtung

her, eine „Erweckungsbewegung" auf katholischen Boden, die auch, historisch betrachtet, zu den merkwürdigsten Erscheinungen der neueren Kirchengeschichte gehört. Diese Bewegung, die im südlichen Bayern, im Gebiet des Bistums Augsburg, von MARTIN BOOS ausgeht, wird wegen mancherlei schwärmerischer Ausschreitungen von ultramontaner Seite als „Aftermystizismus" verurteilt und hat ihre Parallele auf protestantischem Boden in der neupietistischen Erweckungsbewegung zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, ohne daß jedoch, trotz mancherlei persönlicher Beziehungen zwischen den Erweckten beider Kirchen, von einem Abhängigkeitsverhältnis die Rede sein könnte. Pietistisch ist an dieser Bewegung das gesteigerte Sündenbewußtsein, das häufige Verweilen bei der erbsündlichen Verderbtheit der menschlichen Natur und das ebenso gesteigerte persönliche Heilsverlangen; pietistisch ist der Individualismus des unmittelbaren Verhältnisses des einzelnen zu Gott und der Zug zu mystischer Verinnerlichung. Pietistisch ist endlich der Drang zur Sektenbildung, der die auf katholischem Boden so ganz irregulären Erscheinungen der Bildung von Konventikeln und des Laienpriestertums von Stundenhaltern hervorbringt. Im Hinblick auf diese soziologischen Auswirkungen kann man die südbayrische Erweckungsbewegung als die letzte Sektenbewegung auf dem Boden des nachtridentinischen Katholizismus bezeichnen[1]). Die katholische Kirche muß in der Konsequenz ihres autoritativen, hierarchisch-sakramentalen Systems diese Bewegung ausstoßen. Für den einzelnen bleiben nur drei Möglichkeiten: das Zurückbiegen zum Katholizismus, die neue Unterwerfung unter die kirchliche Autorität oder aber der Weg zur Separation oder zum Protestantismus. Gerade in dem gesteigerten Sündenbewußtsein und in dem religiösen Individualismus des Heilsverlangens der Erweckungsbewegung liegen Momente, die zum Protestantismus hinüberleiten können.

Den Einzelausführungen sei noch die psychologisch feine Charakteristik vorausgeschickt, die SAILER selbst von seinen Freunden aus der Erweckungsbewegung gibt, indem er sie von den „mechanischen" und „scholastischen" Katholiken unterscheidet:

„Es gibt 1. wohlmeinende mechanische Christen, die ihren Katechismus auswendig gelernt und nie zum klaren Bewußtsein dessen, was sie im Grunde glauben, durchgedrungen sind. Sie tragen die Schale des Bekenntnisses andächtig umher und haben den Kern der Wahrheit noch nie richtig verkostet." Diese fanden unser Wort und unser Leben neu; sie stießen sich also an uns und sagten:

[1]) Eine umfassende Monographie über diese Bewegung ist noch nicht vorhanden, nur einzelne Notizen in kirchenhistorischen Gesamtdarstellungen.

Das ist ein neuer Glaube — ob wir gleich nur das im Geiste erkannten und im Leben darstellten, was sie nach dem Buchstaben auffaßten und nach dem Buchstaben erkannten.

Es gibt 2. scholastisch gebildete Christen; die können das, was das Volk buchstäblich bekennt und mechanisch nachspricht, im Begriffe denken, im System beweisen, in mündlichen Disputationen verteidigen, in Schriften darlegen; aber insofern sie selbst ohne Erfahrung, ohne inneres Leben des Glaubens, ohne eigentliche Anschauung des Göttlichen geblieben sind, werden sie, was das Volk neuen Glauben nennt, entweder Schwärmerei oder Ketzerei nennen; denn sie kennen Christum nur im Begriffe der Schule, nicht aber im Leben des Geistes ...

Boos ist geistlich-katholischer Christ. Was dem mechanischen Christen Buchstabe, was dem scholastischen Begriff, das ist ihm Geist und Leben, sein Gemüt ist geistlich-katholisch; denn er faßt und beurteilt alle Lehren der katholischen Kirche aus dem Gesichtspunkte des Geistes, des inneren Lebens, der Innigkeit, der Gottseligkeit. Was nicht wohltätig auf das Innere wirkt, das ist ihm nichts[1])."

Was hier gezeichnet wird, ist der Unterschied derer, die naiv oder bewußt im autoritativen Gehäuse des Katholizismus leben, von denen, die „im Leben des Geistes" einen Halt gefunden haben und für die dementsprechend die „Schale des Bekenntnisses" gleichgültig wird.

a) MARTIN BOOS,

geb. 1762 in Huttenried als Bauernsohn, im Hause seines Oheims, des geistlichen Rats KÖGEL in Augsburg, streng kirchlich erzogen, besucht das Gymnasium der Exjesuiten[2]), theologisches Studium in Dillingen, wo ihn SAILER beeinflußt. Erste Anstellung in Unterthingau, dann in Grünenbach und Wiggensbach im Allgäu, wo seine Predigt unter dem Volk eine starke Erweckungsbewegung hervorruft[3]). 1797 vom bischöflichen Ordinariat in Augsburg zu einer strengen Untersuchung ins Priesterkorrektionshaus nach Göggingen eingerufen. Längere Zeit in Stadtarrest in Augsburg gehalten.

1799 nach Österreich, wo er von dem Linzer Bischof GALL, einem Freunde SAILERS, freundlich aufgenommen wird. 1806 Pfarrer in Gallneukirchen. Seit 1810 auch in der dortigen großen Gemeinde eine starke Erweckungsbewegung[4]). Argwohn des Linzer Konsistoriums, mehrere Untersuchungen.

---

[1]) SAILER: Werke Bd. 39, S. 80f. und BOOS S. 190 und S. 109.

[2]) Die Jesuiten führten auch nach der offiziellen Aufhebung des Ordens, 1773, ihre Schulanstalten weiter.

[3]) BOOS S. 36ff. Bekehrungsgeschichten im Jahre 1795—1796. Besonders merkwürdig der Bericht über die Wirkung der Neujahrspredigt 1797 in Wiggensbach, S. 51.

[4]) A. a. O. S. 144. Wirkung der Predigt an Maria Geburt 1810. — Erweckungsgeschichten aus Gallneukirchen, S. 150—165.

Seit 1815 Haft im Karmeliterkloster in Linz unter strenger Überwachung. Besonderen Verdacht erregt seine ausgedehnte Korrespondenz mit seinen Freunden in Bayern und mit Protestanten, wie mit Frau Anna Schlatter-Bernet in St. Gallen. Man vermutet eine geheime „mystisch-antipapistische" Gesellschaft. 1810 durch eine kaiserliche Resolution aus dem Gefängnis entlassen, weilt er einige Zeit bei den Freunden in Bayern; 1817 auf einen Ruf der preußischen Regierung Religionslehrer am Gymnasium in Düsseldorf; auch dort Anfeindungen. 1819 Pfarrer in Sayn bei Koblenz. Alt und müde geworden, läßt er sich 1823 dazu herbei, dem „Aftermystizismus" öffentlich zu entsagen. Stirbt nach schweren Leiden am 29. August 1825.

Von dem krisenhaften Wendepunkt und dem weiteren Entwicklungsgang bei Martin Boos läßt sich auf Grund von Briefen und Tagebuchblättern folgendes Bild gewinnen:

Boos ist stark und einseitig religiös veranlagt; von Jugend auf fest verwurzelt im katholischen Glauben und Leben. Schon in der Augsburger Schulzeit zeichnet er sich durch eifrige Benützung der kirchlichen Heilseinrichtungen und Streben nach Vollkommenheit in intensiver asketischer Selbstgestaltung aus. Dabei aber findet er keine Befriedigung, sondern gerät in schwere innere Kämpfe, bis endlich ein Durchbruch erfolgt, der eine eigentümliche Ähnlichkeit mit dem Erlebnis Luthers im Kloster hat[1]):

„Ich habe mir (ein Tor redet) entsetzlich viel Mühe gegeben, recht fromm zu leben, z. B. ich lag jahrelang selbst zur Winterszeit auf dem kalten Boden und ließ das Bett neben mir stehen, ich geißelte mich bis aufs Blut und krönte meinen Leib mit Zilicien[2]); ich litt Hunger und gab mein Brot den Armen, jede müßige Stunde brachte ich in der Kirche und Domgruft zu, ich beichtete und kommunizierte fast alle acht Tage. Kurz, ich war so fromm, daß mich die Exjesuiten und Studenten in Augsburg einstimmig zum Präfekten der Kongregation erwählten; ich wollte par force ex bonis operibus et ex bonis moribus meis leben. Aber jawohl leben! Der Herr Präfekt fiel bei aller Heiligkeit immer tiefer in die Selbstsucht hinein, war immer traurig, ängstlich, kopfhängend. Der Heilige schrie immer in seinem Herzen: ‚Infelix ego homo! Quis me liberabit?' und kein Mensch antwortete ihm: ‚Gratia Domini Nostri Jesu Christi.' Kein Mensch gab dem Patienten das Kräutlein ein: ‚Justus ex fide vivit', und als es mir einmal gegeben ward und ich mich besser befand, kam die ganze Welt mit all ihrer Gelehrsamkeit und hohem geistlichen Ansehen daher und wollte mir weismachen, ich hätte Gift gegessen, Gift gespien und alles vergiftet."

---

[1]) Boos S. 25. Brief vom 17. Dez. 1811, cf. auch S. 27 (18. Okt. 1804), wo er selbst jene Krisis auf das Jahr 1790 datiert, und S. 28f.

[2]) Bußgürtel mit Dornen.

Die psychologische Struktur dieser Krisis liegt ganz klar: das asketische Heiligungsstreben, die ständige ethische Selbstreflexion, führt zu peinlichster Unsicherheit, zur Zerstörung der sittlichen Selbstgewißheit und damit zu heißem Verlangen nach einem neuen Halt, einem neuen zuversichtlichen Lebensgefühl. In der Angst und Verzweiflung der Krisis ergreift BOOS denselben Halt, wie ihn einst LUTHER ergriffen hatte, als ihm das Gebäude mönchischer Selbstgerechtigkeit zusammengebrochen war: die Gnade Gottes in Jesus Christus. In dem Aufgeben des eigenen Heiligungsstrebens, in dem Willen, das Heil geschenkweise und umsonst zu empfangen, löst sich die quälende Spannung: die Seele geht heraus „aus dem Buß- und Tränenkerker des Johannes" und kommt zu Jesus. Es tritt ein überwältigendes Gefühl der Befreiung, des Friedens und der unaussprechlichen Freude ein, eine Gehobenheit des ganzen Gemüts, aus der dann wiederum das sittliche Tun, die Liebe hervorquillt, aber nun nicht mehr gezwungen und ängstlich, sondern wie aus einer höheren Natur frei strömend. Das Alte ist vergangen — es ist ein neuer Halt gefunden in der innersten persönlichen Hingabe an Gott[1]).

Von irgendeiner rationalen Kritik ist bei dem ganzen Vorgang keine Rede. Das Gefüge der katholischen Weltanschauung, die Dogmen bleiben ganz unberührt. Der Umschwung geht im innersten Erleben vor sich, und erst von da aus erfolgt allmählich eine Auflösung des römischen Glaubens- und Sakramentsbegriffs, endlich auch des Kirchenbegriffs.

Die nächste Wirkung der Erweckung ist bei BOOS eine außerordentliche Steigerung des religiösen Lebens: inniger Gebetsverkehr, ja auch eigentümliche Visionen und Auditionen[2]). Dazu der prophetische Drang der Verkündigung. BOOS findet gerade bei den eifrigsten und ernsteten seiner Beichtkinder dieselben Gewissensskrupel, dasselbe ängstliche und gedrückte Wesen, das ihn selber gequält hatte[3]). Seine Predigt, die in wirkungsvoller Einseitigkeit immer von neuem das Heil im Glauben verkündet, verbunden mit einer scharfen Polemik gegen die mechanische Volksfrömmigkeit, gegen den Werkdienst ohne inneres Leben, ruft an mehreren Orten eine religiöse Massenbewegung hervor. Viele erleben eine ähnliche Erweckung und schließen sich zu kleinen frommen Gemeinschaften mit starker Betonung des Laienelements zusammen. BOOS erzählt eine Reihe von Erweckungsgeschichten[4]), die für

[1]) Cf. BOOS S. 27 und S. 18.

[2]) Cf. a. a. O. S. 43, S. 49, S. 51, S. 781, S. 402ff. (Feuererscheinungen).

[3]) A. a. O. S. 15ff., S. 19, S. 73.

[4]) A. a. O. S. 36ff., S. 150ff., S. 244, S. 248. — S. 246 eine Art von Typologie der Erweckung.

eine Psychologie der Erweckung als Massenbewegung interessantes Material liefern würden, in unserm Zusammenhang jedoch nicht weiter berücksichtigt werden können.

BOOS kommt von seinem Erlebnis des Heils in Christus ganz von selbst zu einem Glaubensbegriff, der dem reformatorischen entspricht: „Der Glaube ist eine herzliche lebendige Zuversicht und ein festes Vertrauen auf die Gnade Gottes, in Christo verheißen, von Vergebung der Sünden und ewigem Leben[1])". Dieser Glaube, der in seiner ganzen Irrationalität erfaßt wird, begründet die Gewißheit des Heils, freilich nicht als fertigen, ungestörten Besitz, sondern als immer wieder neu zu erringenden. BOOS' ganzes Leben ist durchzogen von Erschütterungen und Anfechtungen, in denen er sich die Glaubensfreudigkeit stets aufs neue erkämpfen muß, es wechseln selige Gottesnähe und trostlose Gottverlassenheit[2]).

Charakteristisch für BOOS ist die oft wiederholte Zusammenfassung seiner religiösen Überzeugung in der Formel: „Christus für uns und Christus in uns[3])." „Daß Christus für uns unsre vor Gott geltende Gerechtigkeit sei" — darin liegt die Beziehung des Glaubens auf die Heilstatsachen des Leidens und Sterbens Jesu. „Daß Christus in uns den Willen des Vaters erfüllend unsre Heiligung und völlige Rechtfertigung sei" — darin liegt das Prinzip des neuen Lebens, die innerliche Verbindung mit Christus, der „nur von einer demütigen, vernichtigten und jungfräulichen Marienseele empfangen werden kann". Nur ist das alles nicht dinglich sakramental, sondern ganz geistig und persönlich gemeint. Wenn so alles ausschließlich auf das Glaubensverhältnis der Seele zu Christus gestellt wird, dann ist tatsächlich der Boden des Katholizismus verlassen. Dann verliert die priesterlich-sakramentale Heilsvermittlung ihren Wert: „Zu dem Christus für uns und in uns kann man nur durch Buße und Glaube kommen"; „alle Sakramente ohne Glauben empfangen haben keinen Wert[4])." Damit fällt aber auch die Kirche als objektive Heilsanstalt. Die „innere Kirche Christi", von der BOOS spricht, ist nicht die römische Kirche, sondern die unsichtbare Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, zu der man „in jeder Form", d. h. in jeder Konfession gehören kann[5]).

BOOS fühlt die innere Verwandtschaft mit Luther, dessen Schriften er erst in späteren Jahren kennenlernt: „Man zeiht mich allerorten, daß ich von MARTIN LUTHER verführt worden sei und

---

[1]) A. a. O. S. 140, auch S. 578f. und S. 57: „Glauben heißt gleichsam ergreifen und annehmen."

[2]) A. a. O. S. 116, S. 383, S. 443. [3]) A. a. O. S. 64, S. 74f.

[4]) A. a. O. S. 142. [5]) A. a. O. S. 632, S. 314, S. 319, S. 241.

seine Grobheit nachbete, aber man tut mir Unrecht, ich habe den MARTIN LUTHER erst hier vor zirka einem halben Jahr zu lesen angefangen, und ich mußte staunen und Augen machen wie Wagenräder, als ich sah, daß dieser Mann die hl. Schrift gerade so anschaue und auslege, wie ich durch die erbarmende Gnade dieselbe anzuschauen gezwungen und getrieben bin[1])." Trotzdem hält sich BOOS für einen katholischen Christen und will nur den alten katholischen Glauben wiederherstellen, von allem Werkdienst und aller Veräußerlichung zurückführen zu Christus[2]). Er beruft sich auf PAULUS, auf AUGUSTIN, sogar auf die Formulierungen des tridentinischen Konzils und will in der katholischen Kirche leben und sterben.

Schärfer sieht SAILER, wenn er BOOS warnt, in seiner Predigt von der Rechtfertigung „die Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten zu berühren", und der Linzer Bischof, der an BOOS schreibt: „Die Lehre von der Rechtfertigung ist eine delikate Lehre; man kann gar leicht, wenn man sich nicht bestimmt erklärt, besonders wenn man eine zu mystische und eine den Protestanten gewöhnliche Sprache führt, jene Grenzlinie, welche die katholische Lehre von jener der Protestanten unterscheidet, überschreiten[3])."

BOOS hat jene Grenzlinie in der Tat überschritten. Er ist mitten in der katholischen Kirche evangelischer Christ geworden; „das Verhältnis zu Christus" steht beherrschend im Mittelpunkt, und wenn auch nirgends der Gehorsam gegen die Kirche gebrochen wird, so ist „das Verhältnis zur Kirche" doch in der Tat nebensächlich[4]). Wie konnte BOOS trotzdem mit Überzeugung in der katholischen Kirche bleiben?

1. Gerade durch den Gedanken der unsichtbaren Kirche, der so unkatholisch wie möglich ist. Wenn man in jeder Form zur „inneren Kirche Christi" gehören kann, dann auch in der römischen Kirche. „Unser Heil ist in Christo und nicht in dieser oder jener Form[5])."

2. Durch seine kindliche Pietät und Anhänglichkeit der katholischen Kirche gegenüber: „Wahr ist's, es ärgert mich vieles an meiner Mutter; aber an andern Müttern ärgert mich auch vieles. Wo sollen wir hin, um kein Unkraut unter dem Weizen zu finden? ... Jätet mich unsre Mutter wirklich als Unkraut aus vor der Ernte, so bleibt uns freilich keine andre Wahl übrig ... Aber selbst zu gehen, sollten wir uns fürchten[6])."

---

[1]) A. a. O. S. 495f. Brief vom 1. Januar 1811.

[2]) A. a. O. S. 213, S. 341. [3]) A. a. O. S. 211 und S. 219.

[4]) Weitere Äußerungen von BOOS, die ganz reformatorisch klingen: S. 35, S. 56, S. 67 (Gottesgerechtigkeit und eigene Gerechtigkeit), S. 68 (gute Werke als Früchte am guten Baum) S. 77, S. 135 (allein aus Gnade), S. 406, S. 544 (Rechtfertigung).

[5]) A. a. O. S. 784 und S. 700. [6]) A. a. O. S. 776.

3. Durch die charakteristisch katholische Scheu vor dem protestantischen Subjektivismus: „Obschon kein Kirchentum an sich selig macht, so ist mir doch das meine das liebste, weil doch mehr Zucht und Einschränkung im Denken und Tun darin ist[1]).“

Ehe wir uns den Männern zuwenden, die unter dem Einfluß der Boosschen Erweckungsbewegung zur Konversion zum Protestantismus gelangten, soll noch ein Mann erwähnt werden, der trotz zeitweiliger naher Berührung mit der Erweckungsbewegung ganz Katholik blieb und jene feine Grenzlinie, vor der er Boos warnte, nie überschritt: Johann Michael Sailer. Gerade sein starkes Zurückbiegen zur kirchlich katholischen Frömmigkeit läßt gewisse Eigentümlichkeiten des Katholizismus als Geistestypus klar erkennen.

b) Johann Michael Sailer,

geb. 1751 in Aresing in Oberbayern, Gymnasium in München, 1770—1773 im Noviziat der Jesuiten in Landsberg a. Lech, 1775 Priester, 1781 Professor der Dogmatik in Ingolstadt. 1784 Professor der Pastoraltheologie und Moral an der bischöflich Augsburgischen Akademie in Dillingen, wo er eine sehr erfolgreiche Lehrtätigkeit entfaltet; er wird aber als Neuerer und Verbreiter gefährlicher Grundsätze gemaßregelt und 1794 seines Amtes entsetzt. Bis 1799 lebt er in der Stille bei Freunden in München und Ebersberg, mit literarischen Arbeiten beschäftigt. Wird dann von der bayrischen Regierung als Professor der Pastoraltheologie nach Landshut berufen. Seine Berufung auf die Bischofsstühle von Köln (1818) und Augsburg (1819) wird von päpstlicher Seite hintertrieben. Erst nachdem er sich öffentlich gegen den Aftermystizismus erklärt hat, wird er 1821 Domkapitular in Regensburg, 1829 Bischof daselbst. Gestorben 1832.

Sailer stammt wie Boos aus einem kirchlich frommen Elternhaus, und seine ganze Erziehung ist kirchlich beeinflußt. Doch verläuft seine innere Entwicklung nicht ruhig und geradlinig, sondern ist von schweren inneren Krisen durchzogen. Wie er in einer selbstbiographischen Skizze erzählt[2]), wurde er schon im 12. Lebensjahr von einem eigentümlichen Seelenleiden ergriffen, nämlich von einer quälenden Gewissensangst: „Ich sah Sünde, wo keine war, sah große Sünde, wo nur geringe war, und gleich einem unmündigen Kinde konnte ich weder über Gesetz noch über Sünde, noch über Buße nach der Wahrheit entscheiden. Mein ganzes inneres Leben war weiter nichts als Gewissenszweifel. Und dieser Gewissenszweifel eröffnete in mir einen Abgrund von Furcht und Angst, in den mich jede Beichte, jede Kommunion, jede Gebetsübung, jede Gewissensforschung, jede Predigt, der ich aufhorchte, nur noch tiefer hinunter-

[1]) A. a. O. S. 783. [2]) Sailer: Werke Bd. 39, S. 239ff.

warf: Ich war der Kranke, der alle Krankheiten, die er nur nennen hörte, sogleich in sich fand."

In seinem 18. Lebensjahr kamen „die Gewissenszweifel von neuem in veränderter Uniform in der Gestalt der Glaubenszweifel und verfolgten mich wie ein Gespenst. Der vornehmste Zweifel, der meinen Glaubenslauf gewaltig beunruhigte, war dieser: Du glaubst an Christus, weil die Apostel ihn als den Sohn Gottes und Erlöser der Welt überall verkündigt haben — aber wie, wenn die Apostel, selbst getäuscht, wieder getäuscht hätten?"

Im Noviziat zu Landsberg fand er die Ruhe zu der innigen Versenkung und der kontemplativen Selbstreflexion, auf die sein Wesen angelegt war: „Ich habe in Landsberg ein fast paradiesisches Leben gehabt; Betrachtung des Ewigen, Liebe des Göttlichen und eine Andacht, die sich in diesem Doppelelemente bewegt, dies wahrhaft höhere Leben des Geistes, ist der Gewinn jener Jahre[1])."

Trotzdem ergriff ihn noch in seinem 47. Jahr ein Sturm der Anfechtung, der „die Grundfesten aller Ruhe in mir einzustürzen drohte." Die Frage, ob die Vergebung der Sünden nicht etwa doch nur ein Traum sei, stürzt ihn in eine Krisis, die sich in einer nächtlichen Erscheinung bis zur Grenze der Verzweiflung steigert: „In dieser Lage wußte ich mich nicht anders zu retten als durch einen Todeskampf höherer Art. Die Not selbst, der ich nicht zu entkommen wußte, trieb mich dazu. Es war, als wenn eine heilige Stimme in mir spräche: Nur Christus kann dich retten; ergib dich ihm und lauf ihm nicht aus der Schule; lerne der Sünde vollkommen absterben und Christo allein leben. Dies vermagst du aber nur durch unablässiges Gebet mit steter Selbstverleugnung verknüpft. Ich wollte dieser Stimme gehorchen; und schon dieses noch schwächliche Wollen ward mit leiser Ahnung der sicher nachkommenden Ruhe belohnt. Ich wollte, aber, indem ich Hand anlegte, dieses Wollen geltend zu machen, schien sich in mir die ganze Natur zu empören und die Finsternis, die über meinem Innern lag, zu vermehren." Erst nach einem tagelang währenden Gebetskampf findet er den inneren Frieden wieder. Stellen wie Röm. 8, 31, 32; 1. Joh. 2, 1, 2; Joh. 3, 6 werden ihm „der liebste Betrachtungsstoff und die Reiser, wodurch die stille Glut der Andacht unterhalten und zur Flamme angefacht wurde"[2]).

Daß ein Mann von solchen Erfahrungen sich von Boos angezogen fühlte, ist leicht zu verstehen. Sailer ist eine Zeitlang stark unter Boos' Einfluß gestanden, besonders gegen Ende der 90er Jahre, wo er sich im Hause seines Freundes Feneberg in Seeg i. Allgäu von einem erweckten Bauernmädchen sagen ließ, daß er wohl „die

[1]) Sailer: Werke Bd. 39, S. 266. [2]) Bd. 39, S. 297ff.

Wassertaufe des Johannes, aber noch nicht die Geistes- und Feuertaufe Jesu“ empfangen habe, und auf der Heimreise selbst eine Art von Erweckung erlebte[1]). Und auch später ist er immer wieder für Boos eingetreten und hat ihm, auch als er sich allmählich von dem Kreis der Erweckten zurückzog, die persönliche Freundschaft bewahrt[2]).

Und doch ist Sailers Frömmigkeit von wesentlich anderer Art als die des Martin Boos. Um unter vielen Äußerungen nur eine besonders charakteristische anzuführen: „Was ist Seligkeit? Seligkeit ist die eigenste, die schönste Fassung der Seele; denn die Seele muß, um selig zu sein, einfältig und demütig, muß glaubend und liebend, muß anbetend und hoffend, muß anschauend und genießend, muß, um alles mit einem Worte zu sagen — eins mit dem Urschönen in Liebe geworden sein. Dieses Einssein ist die eigentlichste und schönste Seelenfassung, und diese Seelenfassung ist die Seligkeit; denn die Liebe, anschauend und genießend das Urschöne, das höchste Gut, kann nicht anders als selig sein[3]).“ Etwas Ähnliches würde man bei Boos vergeblich suchen. Was aus diesen Worten spricht, ist nicht der reformatorische „Glaube“, sondern die augustinisch-neuplatonische fruitio Dei. Diese anschauende und genießende Einigung mit Gott ist das Lebenselement der Sailerschen Frömmigkeit. Damit ist er freilich über den Durchschnittskatholizismus weit hinausgewachsen; es ist der feinste religiöse Individualismus der persönlichen Hingabe an Gott; die kirchliche Vermittlung, die sakramentale Einflößung ist für diesen Spiritualismus nicht mehr wesentlich, obwohl er gerade in der Messe religiöse Höhepunkte erleben kann[4]). Es ist alles geistig und persönlich — aber es liegt keine Tendenz vor, die hierarchisch-sakramentale Form der Kirche irgendwie aufzulösen. Sailer fügt sich vielmehr dieser kirchlichen Form willig ein — so wie auch die großen Mystiker der früheren Zeiten sich der kirchlichen Autorität gebeugt und ihre feine sublime Frömmigkeit in dem festen und doch weiten Gefüge der katholischen Kirche geborgen hatten[5]).

Dabei ist Sailer allerdings fern von irgendwelcher Enge und Ausschließlichkeit. Er kennt auch eine überkonfessionelle Gemeinschaft der frommen und erleuchteten Seelen; dafür zeugt schon sein Briefwechsel mit Protestanten wie Lavater, Jakobi, Anna Schlatter, Matthias Claudius. Aber ähnlich wie bei Augustin der spiritualistische Begriff der communio sanctorum und der katholische Begriff der civitas Dei nebeneinander steht, ist auch bei ihm

[1]) Boos S. 44f., cf. auch Salat: Versuche über Supranaturalismus und Mystizismus, S. 398. Sulzbach 1823.

[2]) Boos S. 106, S. 226, S. 192.

[3]) Sailer: Werke Bd. 39, S. 394.

[4]) A. a. O. S. 386.

[5]) Cf. Heiler: Das Gebet, S. 265.

die äußerliche hierarchisch-sakramentale Heilsanstalt von Bedeutung. Er kennt alle Innigkeit der Jesusmystik; daneben ist ihm Jesus aber auch der Stifter „des neuen geistlichen sichtbaren Gottesstaats auf Erden“[1]). Seine „Zentralidee des Christentums: Gott — in Christus — das Heil der Welt“[2]), kann sowohl spiritualistisch als kirchlich verstanden werden. Er unterscheidet wohl zwischen dem inneren Leben der katholischen Kirche in Glauben, Hoffnung und Liebe und dem äußeren Leben in öffentlichem Gottesdienst, Sakramentsausspendung und hierarchischer Leitung; beides aber gehört so innig zusammen wie Leib und Seele[3]). Er kann allen Anschuldigungen des Mystizismus gegenüber mit Recht von sich sagen, daß er „nie eine andre Gottseligkeit gelehrt habe als mit dem Gehorsam gegen die Kirche und mit dem Gebrauche der hl. Sakramente“[4]). So konnte er ohne Gewissensverletzung die geforderte Erklärung über seine Kirchlichkeit abgeben; es war innerlich begründet und nicht der Kaufpreis für den Bischofsstuhl, wie ihm vorgeworfen wurde: „Was Freund SALESIUS[5]) stets empfiehlt, das ist der goldene Mittelstand zwischen Gewissenstyrannei und Selbstdünkel, der Pfad jener Liebe, die angstlos sich selbst der Form unterwirft, um dem Geiste in sich und andern kein Hindernis zu legen[6]).“

Aus dieser Stellung zur Kirche erklärt es sich ganz von selbst, daß er von der Erweckungsbewegung um so mehr abrückt, je mehr sich dort der Sektengeist, der Drang zur Separation bemerkbar macht. Sehr bezeichnend ist sein Brief an JOHANNES GOSSNER[7]): „Wer seinen Nachbar in die lebendige Gemeinschaft mit Gott, mit Christus, mit dem ewigen Leben gebracht hat, der hat ohne Widerrede den Geist des Christentums in ihm geweckt. Da nun aber der Geist überall eines Gefäßes, das ihn hält, einer Nahrung, die ihn stärkt, und eines Zaunes, der ihn schützt, bedarf, so ist es unerläßlich für den Zögling des himmlischen Lebens, daß er sich auch die Gemeinschaft mit der Kirche heilig sein lasse[8]).“

---

1) SAILER: Werke Bd. 39, S. 367. 2) AICHINGER S. 166.
3) AICHINGER S. 322. 4) SAILER: Werke Bd. 39, S. 479.
5) FRANZ VON SALES, gest. 1622, Vertreter einer quietistischen Mystik.
6) AICHINGER S. 286.
7) Vom 6. Jan. 1816, SAILER: Werke Bd. 39, S. 464f.
8) Cf. auch Bd. 39, S. 85 (SAILER: Werke) und den heftig ablehnenden Brief an Dr. v. RINGSEIS: Histor.-polit. Blätter, Bd. 77, S. 514. Was SAILER übrigens auch noch an der Erweckungsbewegung abstößt, ist das starke Vordringen des Laienelements und die sektenhaft enge Abneigung gegen alle Wissenschaft. Cf. AICHINGER S. 284, 290, 318. SAILER ist auch Theologe. Er vertritt mit gewissen Konzessionen an die Kritik der Aufklärung einen apologetischen Standpunkt, sucht Vernunft und Offenbarung — allerdings ziemlich oberflächlich — in Einklang zu bringen. Seine theologische Stellung entspricht ungefähr dem sog. Supranaturalismus auf protestantischer Seite. Cf. AICHINGER S. 42, S. 161, S. 195.

In solchen Äußerungen tritt Sailers Katholizismus klar zutage. Daß seine Erbauungsschriften von Protestanten gern gelesen wurden, erklärt sich nur aus seiner mystisch-spiritualistischen Innerlichkeit. Der Katholizismus ist hier vergeistigt und verinnerlicht, das spezifisch Katholische tritt stark zurück, aber es ist auch nichts spezifisch Protestantisches vorhanden[1]).

Infolgedessen mußte bei Sailer nach anfänglicher Berührung mit der Erweckungsbewegung eine immer stärkere Rückentwicklung zum Katholizismus als autoritativem System eintreten. Ein ähnlicher, noch schrofferer Übergang von begeisterter Teilnahme an der Boosschen Bewegung zu strenger Kirchlichkeit — sozusagen eine umgekehrte Konversion — vollzieht sich bei einem Münchner Arzt, Dr. Johann Nepomuk v. Ringseis. Auch dieser Übergang soll hier noch kurz charakterisiert werden, weil er einen guten Einblick in die psychologische Struktur sowohl der Erweckungsbewegung als auch der kirchlichen Restaurationstendenzen gibt.

c) Joh. Nep. v. Ringseis,

geb. 1785 als Gastwirtssohn in dem oberpfälzischen Dorf Schwarzhofen, außergewöhnliche Begabung, Gymnasialzeit in Regensburg, medizinisches Studium in Landshut, wo er auch mit Sailer in Berührung kommt, in Wien und zuletzt in Berlin. Dort Beziehung zu dem Kreis der Romantiker Clemens und Christian Brentano, Bettina, Savigny, Schlegel, Schleiermacher. 1814/15 nimmt er als Militärarzt an dem Feldzug nach Frankreich teil. Nach München zurückgekehrt, kommt er durch Freunde in Beziehung zu dem Kreis von Erweckten, der sich dort um Gossner und in dem Dorf Baindlkirchen um Lindl, beide Anhänger von Boos, gebildet hatte. Er schließt sich der Erweckungsbewegung mit Begeisterung an, um sich schon Ende 1816 enttäuscht wieder von ihr zurückzuziehen. Er tritt in München dem Kreis um Görres nahe und gehört mit zu den Förderern der romantischen Restauration des Katholizismus. Wirkt in München als bekannter Arzt und Universitätsprofessor. Gestorben 1880.

Ringseis ist in kirchlicher Erziehung, aber ohne tiefere religiöse Beeinflussung aufgewachsen. Zu seinem späteren Anschluß an die Erweckungsbewegung wirkt folgendes zusammen: der Einfluß der spiritualistischen Frömmigkeit Sailers — die Lektüre der Schriften Taulers, die er in Berlin betreibt — der romantische Individualismus, der auch auf religiösem Gebiet zur Selbstbetätigung drängt — ernste Eindrücke während des französischen Feldzugs —, der Einblick in die religiöse Indifferenz und Sittenlosigkeit der vom Illuminatismus durchsetzten höheren Gesellschaftskreise in München. Den letzten

[1]) Eng zusammen mit Sailer gehört Joh. Michael Feneberg (1751—1812), auch Christoph v. Schmid (1768—1854), der liebenswürdige Jugendschriftsteller.

Anstoß zu einem „mächtigen und unerwarteten Umschwung" gibt endlich ein Besuch auf dem Gut des Barons KARL VON GUMPENBERG AUF BAYERBACH, der seine Hausordnung ganz nach Boosschem Muster eingerichtet hatte: „Als er mich umherleitete, schien ich mir in eine bis dahin unbekannte Lebensluft versetzt. Alles im Haus war Zucht, Sittigkeit, Milde, Stille und dennoch Heiterkeit, ohne Merkmal, wie mir deuchte, von irgendwie scheinheiligem Wesen. Es war, als hätte jeder nur einen Zweck und diesen ganz unmittelbar vor Augen: die innere Heiligung, das völlige Eintauchen des eigenen Geistes in den Geist Christi. In diesem Sinne hielt der Gebieter ihnen täglich religiöse Vorträge, und wie hätte es mich nicht ergreifen sollen, Menschen, die nach eigenem Geständnis bis vor kurzem fast gedankenlos bezüglich der Ewigkeit gelebt hatten, wie in einem Pfingststurm völlig umgewandelt zu sehen."

RINGSEIS wird nun selbst ein begeisterter, ja schwärmerischer Anhänger der Erweckungsbewegung. In einem Brief an SAVIGNY[1]) schildert er das Leben der Erweckten in Baindlkirchen: „Die Zeiten der ersten apostolischen Gemeinden sind wiedergekehrt." Täglich sind Versammlungen in den Häusern zu gemeinschaftlichem Gebet. Von LINDLS Predigt ist er tief ergriffen: „Er predigt, daß wir alle sündig seien, daß nicht einer gut sei, daß jeder in jedem Augenblick sündige, daß wir zum Heiland müssen, daß es aber nur einen Heiland gebe, unser Laufen, Rennen, Beichten, Kommunizieren, Fasten, Beten, Wallfahrten, Almosengeben, wenn wir uns selbst den Himmel verdienen wollen, nicht helfe, daß Jesus Christus nur aus Gnade die Gläubigen selig mache und daß nur die Werke, die aus gläubigem Gemüte kommen, geheiligt seien."

Er glaubt, daß ein „Schisma im südkatholischen Deutschland" entstehen werde, und hofft nur, daß SAILER endlich „einmal recht mit der Herzenssprache herausginge"[2]).

Daß SAILER die Zumutung, eine Separation zu befördern, entrüstet von sich weist und erklärt, daß er aus Überzeugung katholisch sei und in dieser Überzeugung leben und sterben wolle[3]), macht RINGSEIS zuerst stutzig. Auch sonst erlebt er Ernüchterungen: er findet bei den Erweckten geistlichen Hochmut, die einzelnen vertreten ihre Privatmeinungen mit Anmaßung[4]). Er merkt, wie nicht nur Mißbräuche in der Kirche abgestellt werden, sondern wie überhaupt die Bedeutung der sichtbaren Kirche und die wesenhafte Notwendigkeit

[1]) Hist.-polit. Blätter Bd. 77, S. 409ff.
[2]) A. a. O. S. 419, Brief vom 9. Juni 1816.
[3]) A. a. O. S. 513. Brief SAILERS vom Juli 1816.
[4]) A. a. O. S. 515f.

der Sakramente allmählich verlorengeht. Der Brief eines Freundes[1]) mahnt ihn, daß es „kein Inneres ohne Äußeres, keinen Inhalt ohne Gefäß" gebe. So tritt allmählich seine Loslösung von der Erweckungsbewegung ein: „Indessen fing ich doch wieder an zu begreifen, daß der Herr, wenn er ein Bleibendes gründen wollte, unmöglich es könne gänzlich abhängig machen von der Würdigkeit der einzelnen, daß vielmehr außer der allerdings unentbehrlichen Mitwirkung dieser einzelnen noch ein objektiv Unantastbares, eine unverrückbare, wenn auch an lebendige Persönlichkeiten geknüpfte Autorität vorhanden sein müsse[2])."

Ringseis trennt sich völlig von der Erweckungsbewegung, die er nun verwirft als „einseitigen Spiritualismus, welcher zu wenig Gewicht legt auf das Geist-Leibliche im Christentum, auf das Innigverbundensein mit dem Leib der Kirche, d. h. ihrer in der Hierarchie und den Gnadenmitteln gegebenen Erscheinung[3]). Er findet seinen Halt an „dem hingebenden Glauben an die Lehre der Kirche"[4]).

Von den Männern, die von der katholischen Erweckungsbewegung her den Weg zum Protestantismus gefunden haben, soll zuerst Johannes Gossner behandelt werden.

d) Johannes Gossner,

geb. 1773 als Bauernsohn in Hausen bei Günzburg, Gymnasium in Augsburg, studiert Theologie in Dillingen, dann in Ingolstadt, seit 1797 Kaplan in Stoffenried und Neuburg, kommt dort in Berührung mit Boos, bringt $2^1/_2$ Jahre als Vikar bei Feneberg in Seeg zu; als Domkaplan in Augsburg wird 1802 eine Untersuchung gegen ihn eingeleitet, muß mehrere Sätze als irrig widerrufen. Infolge eine Änderung der politischen Lage — das Fürstbistum Augsburg fällt 1803 an das unter Montgelas freisinnig geleitete Bayern — erhält Gossner die einträgliche Pfarrei Dirlewang an der Tiroler Grenze. Eifrige Predigttätigkeit, unermüdliche Seelsorge in den Kriegsjahren. Er ruft mit seinem Dringen auf Verinnerlichung der Frömmigkeit auch dort eine Erweckungsbewegung hervor. Fühlt sich innerhalb der katholischen Kirche, von einem kleinen Freundeskreis abgesehen, immer mehr vereinsamt. Er tritt in Beziehung zu den kleinen Kreisen in der evangelischen Kirche, die im Gegensatz zu dem herrschenden Rationalismus eine pietistisch gefärbte Jesusfrömmigkeit pflegten, besonders zu der

---

[1]) A. a. O. S. 517f. [2]) A. a. O. S. 524. [3]) A. a. O. Bd. 76, S. 743.

[4]) Cf. das charakteristisch protestantische Urteil Savignys über diese Umwandlung: „Woher erfahre ich denn die Notwendigkeit eines solchen Glaubens überhaupt? Woher, daß dieses die rechte Kirche ist und nicht etwa ein Blendwerk des Teufels? Dazu muß es doch irgendeine Instanz geben, die außer und über der Kirche liegt. Und wo kann die Instanz anders gesucht werden als in der Menschen eigenem Gemüt, in dem innersten und heimlichsten Verkehr der eigenen Seele mit Gott? Es gibt einen solchen Verkehr für jeden einzelnen Menschen, dieser Verkehr ist für ihn absolut das Höchste und alle äußere Heilsanstalt kann bloß ein Beförderungsmittel desselben sein." A. a. O. Bd. 77, S. 537.

von dem Augsburger Pfarrer URLSPERGER ins Leben gerufenen „Deutschen Christentumsgesellschaft", die damals ihren Hauptsitz in Basel hatte. 1811 gab er wegen Kränklichkeit die Pfarrei Dirlewang auf und brachte ein halbes Jahr in Basel zu, wo er seinen Freund SPITTLER als Sekretär der Christentumsgesellschaft vertrat. Erwägt schon dort den Gedanken des Übertritts. Kehrt aber dann nach München zurück und übernimmt eine Benefiziatenstelle an der Frauenkirche. Sammelt dort eine Gemeinde von Erweckten um sich, denen er Hausandachten hält. Allerlei Anfeindungen gegen die „Goßnersche Sekte". Der mit der beginnenden Reaktionszeit wieder stärker werdende Einfluß der Kurie in München, die veränderte Haltung SAILERS nötigen ihn, München zu verlassen. 1819 als Religionslehrer nach Düsseldorf. 1820 beruft ihn der durch JUNG-STILLING und Frau v. KRÜDENER pietistisch beeinflußte Kaiser ALEXANDER I. von Rußland als Prediger an die Maltheserkirche in St. Petersburg. Dort großartige Wirksamkeit, sammelt unter seiner Kanzel und in Hausandachten Tausende von römischen und griechischen Katholiken und Protestanten. Aber allerlei Intrigen, der verstärkte Einfluß der Reaktion am Hof bewirken, daß GOSSNER 1824 aus Rußland ausgewiesen wird. Unruhiges Wanderleben, zuletzt bei TAUCHNITZ in Leipzig, wo er sich wieder literarischen Arbeiten widmet. Wegen religiöser Privatversammlungen, die er auch in Leipzig einrichtet, wird er von der Polizei ausgewiesen. In einem Kreise gleichgesinnter schlesischer Adeliger freundlich aufgenommen, vollzieht er, nachdem ihm zuvor auch der Gedanke eines Anschlusses an die Herrnhuter Brüdergemeine nahegetreten war, am 23. Juli 1826 in der Dorfkirche zu Königshayn in aller Stille den Übertritt zur evangelischen Kirche. Nach einer für den gereiften Mann und großen Prediger peinlichen Examens- und Kandidatenzeit in Berlin, die ihm das bureaukratische Kirchenregiment auferlegte — nur SCHLEIERMACHER, der ihn schon 1818 in München als einen „Katholiken von Liebe zur Gerechtigkeit im Glauben, tüchtig, fest und frei", kennengelernt hatte, öffnete ihm freundlich seine Kanzel —, erhielt er 1829 die Pfarrstelle an der Bethlehemskirche in Berlin, die er bis 1846 innehatte. Dort große Wirksamkeit in Predigt und Seelsorge und auf dem Gebiet der inneren und äußeren Mission. Gestorben 1858.

Die innere Entwicklung, die sich im Rahmen dieses buntbewegten Lebens vollzieht, ist verhältnismäßig einfach. Das Entscheidende ist die Krisis im Zentrum des religiösen Verhältnisses, die er schon 1798 erlebt.

Auch GOSSNER ist in kirchlich-katholischer Erziehung aufgewachsen. In Ingolstadt läßt ihn der scholastisch dürre Lehrbetrieb unbefriedigt; er findet religiöse Anregung durch THOMAS VON KEMPEN, LAVATER und PFENNINGER. Während seiner Kaplanszeit wird durch Briefe von BOOS, die in einem Kreise jüngerer Schüler und Freunde kursierten, in ihm ein ähnlicher Umschwung hervorgerufen, wie ihn BOOS selbst erlebt hatte. Sein Freund SOMMER schreibt darüber[1]): „Daß ich die Briefe von BOOS so lange behielt, werdet Ihr mir gern verzeihen, wenn ich Euch sage, daß sie an einem gewissen BARTIMÄUS

[1]) Brief vom Okt. 1797, BOOS S. 424f.

(gemeint ist Gossner), dem ich sie gab, Wunder taten, indem ihm der Herr durch sie die Augen öffnete. Er kannte die Kraft des Christentums nicht, hielt sich bloß an die Moral, aber mit dem Gekreuzigten wußte er noch nichts zu machen, und überhaupt war ihm der Glaube noch ein ziemlich fremdes Land. Ich gab ihm die Briefe von Boos, der Herr öffnete ihm die Augen; jetzt liegt er dem Gekreuzigten immer zu Füßen, und sein einzig Werk ist jetzt, an die Brust zu schlagen und weinen über das innere Verderben des Adams, glauben an den Heiland und im Glauben kindlich nehmen."

Über die Seelenkämpfe, die sich bei Gossner vollziehen, bis er den festen Halt im Glauben findet, gibt sein Tagebuch aus jenen Jahren Aufschluß[1]). Auch bei ihm finden wir das lebhafte Sündenbewußtsein, den Zwiespalt zwischen der sittlichen Majestät Gottes und der eigenen Ohnmacht und Unwürdigkeit, der nur durch einen Akt schöpferischer Zuversicht überwunden werden kann; den Wechsel zwischen freudig gehobener Stimmung, „Hochzeitstagen", wie er sagt, und tiefer Verzagtheit und Bekümmernis; die innige Hingabe an Jesus: „Herr Jesus Christus, sei du jetzt mein einziger Lehrer, erbarme dich meiner, zerstöre die Werke der menschlichen Gelehrsamkeit und Weisheit und gib mir deinen Geist, daß er mich in alle Weisheit leite, daß mein Glaube nicht stehe in der Weisheit der Menschen, sondern in der Kraft Gottes." Damit verbindet sich das Gefühl, von Gott ergriffen und berufen zu sein: „Ja, Herr, du bist ein brennender Dornbusch in mir! Dein Feuer dehnt gewaltig aus; ich möchte zerspringen, aber du hältst mich. Lauter Wunder ist deine Güte, laute Güte deine Wunder." Die Zeit bei Feneberg in Seeg, persönliche Bekanntschaft mit Boos, eifrige Beschäftigung mit der hl. Schrift bestärken Gossner in der eingeschlagenen Richtung. Von dem Gedanken an einen Übertritt ist aber in jener Zeit nicht von fern die Rede. Gossner glaubt, wie Boos und seine Freunde, mit der Predigt von dem „Christus für uns und in uns" ganz auf dem Boden seiner Kirche zu stehen. Erst die Untersuchung in Augsburg, die sich besonders um die Predigt von der Rechtfertigung dreht, macht ihn unsicher. Er beruft sich auf den 8. Kanon des Konzils von Trient, wo es heißt: Nihil eorum, quae justificationi procedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam merentur. Das scheint sich mit Gossners Überzeugung von der dem Glaubenden umsonst geschenkten Gnade zu decken; aber es scheint freilich nur so; denn bei jener gratia justificationis handelt es sich doch wieder um die sakramental-dingliche Gnadenmitteilung, die fides ist der den Werken koordinierte Kirchenglaube, während bei Gossner alles auf dem Glauben als persönlicher Hingabe

[1]) Bes. wichtige Stellen: Prochnow S. 46, S. 13, S. 67. Boos S. 428.

steht, auf dem Glauben, der in dieser Losgelöstheit von der sakramentalen Gnade für die katholische Betrachtung nur eine vana haereticorum fiducia ist.

Gequält durch das mehrtägige Verhör, tief niedergeschlagen über den rauhen Eingriff in sein inniges Glaubensleben, beginnt sich GOSSNER allmählich aus dem engen Zusammenhang mit seiner Kirche zu lösen. Zwar weist er den Gedanken an einen Übertritt noch fast leidenschaftlich von sich: „Nur keine Partei! Ich will schlechterdings und durchaus nichts anderes sein und scheinen und keinen andern Namen als Christ — Christusverehrer —, diesen Namen allein möcht' ich verdienen. Ein Glied der Christuskommune möcht' ich sein, aber durchaus nicht ein Glied einer noch besonderen Sekte, Partei, Gesellschaft, die sich von diesem oder jenem Menschen, dieser oder jener Lehre, Ansicht, Ausdruck herschreibt; ich lasse mich durch keine neben eingeführte Verbrüderung beschränken auf bestimmte Menschen, an diese binden und eben dadurch andre ausschließen; alle, die Christum ihren Herrn und Bruder nennen, sind meine Brüder, und sie alle muß ich als Mitglieder, Mitbrüder von mir ansehen[1]." Das ist noch viel stärker ausgeprägt als bei BOOS der Gedanke der „inneren Kirche Christi", für die es keine konfessionellen Schranken und Ausschließungen geben kann.

Doch fühlt sich GOSSNER im Lauf der nächsten Jahre immer weniger heimisch in der katholischen Kirche. Er schreibt im Dezember 1804 in sein Tagebuch: „Es ist ein besonderes Wunder, wenn ein Katholik wahrhaft erleuchtet wird und zur Erkenntnis kommt, daß alles Äußerliche unzulänglich, hingegen das Reich Gottes inwendig sei und nicht in Worten und Gebärden, sondern in der Kraft bestehe." „... Mir ist einige Tage her unsre Lage in Hinsicht des Katholizismus äußerst drückend, und ich meine, man soll dies drückende Joch nicht immer auf sich liegen lassen. Wir sind einmal doch andrer Gesinnung als die herrschende Partei der römisch Gesinnten; Rom herrscht über unsern Glauben, legt uns gewaltsam Gesetze auf, die ich nicht länger tragen kann, sondern sie als Teufelserfindungen ansehe, 1. Tim. 4, 1—3, und die vielen Mißbräuche, Aberglauben, offenbar abgöttische Zeremonien werden mir täglich unerträglicher[2]."

Von da ist es zum Übertritt nur ein Schritt; was ihn aber immer wieder zurückhält, ist der Gedanke an die „innere Kirche Christi", der man in jeder Konfession angehören kann, und das Gefühl der Verpflichtung, gerade seinen Glaubensgenossen weiterhin das „innere Christentum zu predigen". In diesen Bedenken wird er von evangelischer Seite nur bestärkt. Er hatte sich in seinem Verlangen nach

[1]) DALTON S. 94. [2]) PROCHNOW S. 133.

religiöser Gemeinschaft den pietistischen Kreisen in Basel genähert, die im Gefühl der geistigen Verwandtschaft den katholischen Priester ganz unbefangen als einen der ihrigen ansahen, ohne ihm jedoch zum Übertritt zu raten; denn in jenen Kreisen herrschte das gleiche vergeistigte überkonfessionelle Gemeinschaftsideal, die gleiche Geringschätzung alles äußeren Kirchentums, auch sie standen vielfach in Konflikt mit der Kirche. Inspektor BLUMHARDT in Basel mahnt GOSSNER, doch ja „auf seinem verlorenen Vorposten auszuharren", um der wahrheitssuchenden Seelen in der katholischen Kirche willen[1]), und ein Nürnberger Freund schreibt ihm: „Bleibe, wo du bist; der lutherische Teufel ist ebenso schwarz wie der katholische[2])."

So kehrt GOSSNER, obwohl er während seines Basler Aufenthalts sehr zum Übertritt neigt, doch wieder nach München zurück: „Du weißt, wie mir das Wort ‚er ist übergetreten' immer verhaßt war. Denn CALVIN und ZWINGLI trieben mich nicht nach Basel, und wegen ihrer Form, die sie der Schweiz gaben, schaue ich nicht zum Fenster hinaus, seitdem ich Christum selbst kenne. Wegen äußerer Kirchenformen bin ich nicht nach Basel gekommen und nicht von da weggegangen; das Werk Gottes in Basel trieb mich hin. Das Werk Gottes im katholischen Deutschland trieb mich wieder weg. Wer es fassen kann, der fasse es[3])!"

Nach einer reichen, wenn auch viel angefochtenen Tätigkeit in München findet er 1820 in Petersburg einen Wirkungskreis, der seinen Traum einer überkonfessionellen Gemeinschaft erweckter Christen nahezu verwirklicht. Was aber dort unter ganz besonderen Verhältnissen auf wenige Jahre möglich war, zerbricht ihm, als er 1824 nach Deutschland zurückkehrt. Innerlich von ganz evangelischer Frömmigkeit erfüllt, äußerlich noch lose der römischen Kirche angehörig, sieht er sich je länger, je mehr vor die Notwendigkeit gestellt, sich für eine der staatlich anerkannten Konfessionskirchen zu entscheiden. Auch jetzt fällt ihm dieser Schritt noch sehr schwer. Bezeichnend ist folgende Anekdote: Als GOSSNER wegen seiner Hausandachten in Leipzig polizeilich verhört wurde, antwortete er auf die Frage, von welcher Konfession er sei, er sei ein Christ. Worauf die Polizei erklärte: Das sei nicht genug, ob er katholisch, lutherisch usw. sei. GOSSNER bemerkt dazu: Nun wisse er doch von Amts wegen, daß es mitten in der Christenheit nicht genug sei, ein Christ zu sein.

Endlich entscheidet er sich doch für die preußische Landeskirche. Seine Stellung zum Übertritt geht aus einem Brief an einen Freund aufs klarste hervor: „Du fragst, warum ich evangelisch

---

[1]) DALTON S. 119. [2]) A. a. O. S. 126.

[3]) Brief an SPITTLER, PROCHNOW S. 187. Cf. auch DALTON S. 139 und S. 149.

geworden? Weil ich ein Sünder bin, so fiel ich auf meine Knie und bat um Vergebung meiner Sünden, und Jesus gab sie mir und kam in mein Herz und offenbarte sich mir als meinen Heiland, da war ich evangelisch, und das geschah in meinem Kämmerlein 1798. Ich fragte nun nicht mehr nach Kirchen, sondern ich predigte in der Kirche, in der ich eben war, Jesum Christum, so wie ich ihn erfahren habe, daß in ihm allein das Heil ist, und zwar so lange, als sie mich duldete. Als ich aber 1824 in Petersburg ausgestoßen und vogelfrei wurde und hatte keine Kirche als die unsichtbare innere Kirche, da war ich auch vergnügt und in meinem Heilande selig, predigte allenthalben ohne Unterschied, wohin ich kam, das Heil in Christo, 1825 und 1826. Endlich aber kam ich nach Berlin, und da sagten sie, so dürfe ich nicht bleiben, ich müsse in einer Kirche sein, sonst traue man uns nicht, und zogen mich in die äußere evangelische Kirche hinein, und ich ließ es geschehen, um Christum predigen und frei bekennen zu dürfen, und dies geschieht nun seit 1828[1])."

GOSSNER hatte seinen Halt im Glauben an Christus gefunden, darum brauchte er den Halt an einer äußeren Kirchenform nicht. Was ihn zum Anschluß an die protestantische Kirche bewog, war hauptsächlich das Verlangen, wieder zu einer geordneten Wirksamkeit, zu einem Predigtamt zu kommen. Darum bleibt er trotz freudiger Arbeit in der protestantischen Kirche innerlich doch immer „Christ", frei und weitherzig, ohne eine Spur von Verachtung der Kirche, die er verlassen hat, ohne eine Spur von jenem „Apostatenhaß", der sich bei den Konvertiten findet, denen nicht der neue zentrale Lebensprozeß, sondern die äußere ausschließende Form das Wichtige und Entscheidende ist[2]).

„Nun hab ich den Schlüssel zu den lutherisch evangelischen Kanzeln gefunden, und den zu den katholischen haben sie mir genommen. Ich hätte lieber beide gehabt, aber das dulden die Menschen nicht. Einer allein oder keiner. Christus aber sagte: ‚Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur', sie sei katholisch oder lutherisch. Ich kann unmöglich engherzig werden, indem man mich nun evangelisch heißt; mein Herz umfaßt alle Menschen, ohne Unterschied der Krone oder des Rockes, den sie tragen. Mir ist nicht um eine Partei, sie heiße, wie sie wolle, zu tun, sondern um das Heil aller Menschen. Mir sind in dieser Hinsicht alle Schranken und Grenzen der menschlichen Form zu enge, wenn sie auch noch so weit scheinen. Christus hat keine Grenzen und Schranken gesetzt,

---

[1]) DALTON S. 361.

[2]) Cf. SCHELER Bd. I, S. 88f. GOSSNER vertritt den rlg. Typus des „Wiedergeborenen", nicht den des „Apostaten".

aber nun muß man freilich die Welt nehmen, wie sie ist, und ihr dennoch beizukommen suchen, um wenigstens einige zu retten[1])."

e) Aloys. Henhöfer,

geb. 1789 in Völkersbach bei Ettlingen (Baden) als Sohn kleiner Bauersleute. Gymnasium in Rastatt, 1811 Universität Freiburg, Priesterseminar Meersburg, 1815 Hofmeister bei den Kindern des Freiherrn Julius von Gemmingen in Steinegg. Erhält 1818 die Gemmingensche Patronatspfarrei Mühlhausen an der Würm. Erlebt durch Lektüre Boosscher Schriften und durch Beziehungen zu pietistischen Kreisen im protestantischen Württemberg (Pietistenkolonie in Korntal) eine Erweckung. Findet Anhänger in seiner Gemeinde, große Predigtwirksamkeit, Zustrom von auswärts, aber auch Schwierigkeiten und Anfeindungen. Klagen gegen ihn beim bischöflich Speyerschen Generalvikariat in Bruchsal. 1822 zum Verhör nach Brucht sal einberufen, dort längere Zeit festgehalten. Reicht dem Generalvikariaeine kleine Schrift, „Christliches Glaubensbekenntnis", ein, die seinen Ausschluß aus der römischen Kirche zur Folge hat. Zögert noch mit dem Übertritt, sein Streben geht eigentlich auf eine kleine Gemeinde von Erweckten, eine überkonfessionelle „evangelisch-katholische" Gemeinschaft. Weil dies nicht durchführbar ist, entschließt er sich endlich zum Eintritt in die evangelisch-protestantische Kirche Badens. Ein Teil der Gemeinde Mühlhausen, nicht wenige Familien in den Nachbardörfern und Freiherr von Gemmingen schließen sich ihm an. Am 6. April 1823 erfolgt der feierliche Übertritt in der Schloßkirche zu Steinegg. Die junge evangelische Gemeinde wünscht Henhöfer als Pfarrer, was jedoch die Kirchenbehörde aus Rücksicht auf die Erregung unter der katholischen Bevölkerung nicht gestattet. Henhöfer wird 1823 evangelischer Pfarrer in Graben (bei Karlsruhe), 1827 in Spöck. Bedeutende Predigttätigkeit, wird zum Mittelpunkt einer Erweckungsbewegung in der evangelischen Kirche Badens. Auch hier viele Kämpfe. Vertritt im badischen „Katechismusstreit" (1831 bis 1833) die Sache der neuerwachenden konfessionellen Rechtgläubigkeit gegen den Rationalismus. Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche in mehreren volkstümlichen Schriften („Die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt", „Das Abendmahl des Herrn oder die Messe", „Christentum oder Papsttum"). Wirksamkeit für die innere und äußere Mission. 1856 Ehrendoktor von Heidelberg. Gestorben in Spöck 1862.

Auch bei Henhöfer vollzieht sich die Konversion im Zentrum des religiösen Verhältnisses. In streng kirchlich-katholischer Umgebung aufgewachsen, von kindlicher Gläubigkeit, wird er von dem Rationalismus seines theologischen Studiums nur oberflächlich berührt — die Freiburger theologische Fakultät und das Meersburger Seminar standen damals unter dem Einfluß der kirchlichen Aufklärung, deren Hauptvertreter der Generalvikar von Wessenberg in Konstanz war. Entscheidend ist für Henhöfer erst die Zeit seiner ersten Pfarrwirksamkeit in Mühlhausen. Im Kampf um die sittliche Hebung seiner Gemeinde — in Mühlhausen war eine ärm-

[1]) Dalton S. 382f. Brief an die Gräfin Reden in Buchwald.

liche und in den Kriegszeiten ziemlich verwilderte Bevölkerung — erkennt er die Unzulänglichkeit bloßer Moralpredigt. Es beginnt in ihm selber eine Krisis, die befördert wird durch den Umgang mit seinem Nachfolger in Schloß Steinegg, dem Hofmeister FINK: „Um diese Zeit kam eine bedeutende Veränderung in meinem Leben und Wirken vor. Ein Schüler SAILERS hatte mich auf die heilige Schrift und auf mein Herz aufmerksam gemacht, und viel, viel hatte Gottes Gnade um diese Zeit im stillen an meinem Herzen getan[1])." Dazu kommen seine Beziehungen zu den pietistischen Gemeinschaften im nahen Württemberg, besonders zu der Kolonie Korntal, die ihm als Ideal ernsten christlichen Lebens und wahrer brüderlicher Gemeinschaft erschien. In diesen Kreisen scheint er auch mit den Schriften von MARTIN BOOS bekannt geworden zu sein: „Nachdem ich lange Zeit die Predigt der Buße fortgesetzt hatte, brachten mir Freunde aus der Nähe das Büchlein von BOOS: „Christus für uns und in uns" unter der Hand bei, wodurch ich weitergeführt und mehr zum Evangelium gebracht wurde[2])." Auch zur Beschäftigung mit den Werken der großen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts wird er durch jene Württemberger Freunde angeregt. Am eifrigsten aber beschäftigte er sich mit der Heiligen Schrift, und es war vor allem der Apostel PAULUS, der ihm sein Inneres, seine eigenen Kämpfe und Anfechtungen deutete und ihm den Weg zur Befreiung im gläubigen Ergreifen von Gottes sündenvergebender Gnade zeigte: „Hier zum erstenmal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir wie ein zweischneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang. Ein neuer Eifer, ganz anders anzufangen, ganz anders zu werden, belebte mein Inneres, gerne hätte ich damals und gerne seither oft mein ganzes Leben zurückgenommen, und nur noch einmal wünschte ich mir jenen Eifer. Von dieser Zeit an wurde auch die heilige Schrift meine tägliche Lektüre, ich lernte viel auswendig und las und verglich immer gelehrter und frommer Männer Auslegung und Erklärung[3])." Seine neue innere Erfahrung muß er auch seiner Gemeinde mitteilen: „Von nun an war der Glaube an unsern Herrn Jesum Christum und die innige Hingabe an ihn meine Predigt und unser gemeinschaftliches Bemühen." Aus der Predigt vom Gesetz wird die Predigt von der Gnade, und wie sehr sich HENHÖFER in dieser Predigt von „Christus für uns und in uns" reformatorischen Anschauungen näherte, wie weit er sich vom Boden des Katholizismus entfernte, darüber gibt sein „Glaubensbekenntnis" am besten Aufschluß.

---

[1]) Glaubensbekenntnis S. III.
[2]) Aus HENHÖFERS selbstgeschriebenem Lebenslauf im Stafforther Kirchenbuch.
[3]) Glaubensbekenntnis S. IVf.

Reformatorisch, und in dieser scharfen Zuspitzung spezifisch pietistisch, ist die starke Betonung der Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen und das Heil aus eigener Kraft zu erwerben. Reformatorisch ist vor allem der Begriff des Glaubens, der ganz als fiducia, als Vertrauensverhältnis zu Gott gefaßt wird. Im Gegensatz zu dem „Kopf- oder Schulglauben", als dem Fürwahrhalten der Lehre von der Liebe Gottes in Jesus Christus, steht der „Herzensglaube": „Hierbei hört der Mensch die Liebe Gottes in Christo nicht bloß und schenkt ihr seinen Beifall, sondern er nimmt sie auch als edlen Samen in sein Herz auf und legt sie als sein Eigentum darin nieder. Dieser Glaube nimmt Christum auf und gibt uns denselben und alles, was er erworben hat und was in ihm liegt, so zu eigen, wie das Samenkorn und alles, was darinnen liegt, dem Acker eigen wird durch das Aufnehmen[1])."

Dieser Glaube ist „der wahre katholische oder allgemeine und allein seligmachende Glaube", dieser Glaube und kein äußeres Kirchentum irgendwelcher Art macht den wahren Christen aus[2]).

Wenn der Glaube als ganz persönliches Ergreifen des Heils das Entscheidende ist, dann ist die Kirche als hierarchisch-sakramentale Institution nicht mehr notwendig. Von dem Punkt des Glaubens her vollzieht sich auch bei Henhöfer die innere Auflösung des Katholizismus.

„Das Wort Gottes ist das einzige absolut notwendige Mittel zum innerlichen Christentum", alle andern Mittel erhalten ihren Wert nur durch das Wort[3]). Von dem „äußerlichen Sakrament" wird das „innere Sakrament des Glaubens" unterschieden: „Wer durch die Predigt die Gnade Jesu Christi in sein Herz aufgenommen und zum vollen Glauben und der Liebe gekommen ist, der bedarf nicht mehr des Sakraments; denn er bedarf ja nicht, daß feierlich ihm erst mitgeteilt werde, was er auf das Anerbieten schon angenommen hat, noch daß er darin gestärkt werde, worin er schon zu seiner Ruhe und Gewißheit gekommen ist[4])."

Hand in Hand mit dieser Ablehnung der Sakramente als objektiv wirksamer Gnadenmittel geht eine scharfe Kritik der Verehrung Christi in der konsekrierten Hostie und des Meßopfers, der Heiligenverehrung und alles religiösen Mechanismus im Rosenkranzgebet und andren Zeremonien. Was nicht unmittelbar Beziehung hat zum „innerlichen Christentum", zu „Liebe, Glaube und neuer Geburt", wird als wertlos abgelehnt.

Damit ist der Boden des Katholizismus in der Tat verlassen, und es war nur konsequent, wenn das Generalvikariat in Bruchsal Hen-

[1]) A. a. O. S. 19f. [2]) A. a. O. S. 21f. [3]) A. a. O. S. 34. [4]) A. a. O. S. 37.

HÖFER den Bescheid zugehen ließ: „Durch seine in der motivierten schriftlichen Erklärung vom 25. Juli d. J. ausgesprochene Überzeugung habe er sich von der katholischen Kirche selbst ausgeschlossen, mit solcher Überzeugung kann man nicht Mitglied der katholischen Kirche, noch weniger Priester dieser Kirche sein[1]."

Trotzdem fällt HENHÖFER die Trennung von seiner Kirche sehr schwer: „Nun gab ich mein Glaubensbekenntnis heraus, immer in der Hoffnung, durch einen geschickten Widerleger überzeugend von der Wahrheit der katholischen Grundsätze belehrt und so mit dieser Kirche ausgesöhnt zu werden; denn ich war ungern getrennt von einer Kirche, die mich erzogen, mir viel Gutes erwiesen hatte und in der es der Arbeit und der hungrigen Seelen so viele gibt[2]."

Es war ihm wohl während der Untersuchungszeit in Bruchsal öfters sehr drückend zum Bewußtsein gekommen, daß eine innere Verständigung mit seinen kirchlichen Oberen so gut wie ausgeschlossen sei, es war ihm schon damals der Gedanke an einen Übertritt nahegetreten. Aber er schwankte trotzdem noch lange, bis er den Schritt in die protestantische Kirche tat. Was er mit seiner Predigt und seiner ganzen Wirksamkeit in Mühlhausen beabsichtigt hatte, war ja keineswegs der Übergang zur evangelischen Kirche, weder für seine Person noch für seine Gemeinde, sondern „christkatholisch", „geistlich-katholisch" wollte er sein und innerhalb der katholischen Kirche wirken für ein innerliches Christentum des Glaubens[3].

Seine eigentliche Herzensheimat aber war, ähnlich wie bei BOOS und GOSSNER, die „innere Kirche Christi", die „communio sanctorum", nicht diese oder jene Sonderkirche: „In diesem Wesen (nämlich in Liebe, Glauben und neuer Geburt) sind alle christlichen Religionen und Kirchen eins. Wer nach diesen Grundsätzen lebt, der ist der wahre Christ, er trage nun äußerliche Namen, welche er will; er ist katholisch und ist auch evangelisch, er ist ein Glied am Leibe Jesu[4]."

In diesem Zug zum Überkonfessionellen wird HENHÖFER von seinen pietistischen Freunden evangelischer Konfession nur bestärkt. „Eine sichtbare katholisch-evangelische Kirche zu stiften ist eigentlich das einzig Richtige, was Sie tun können[5]." Andre raten ihm, solange als möglich in der katholischen Kirche zu bleiben und dort belebend zu wirken — denn es sei die „Zeit des Endes" nahe[6]) und „kein Kirchentum, weder das katholische noch das protestantische" könne sich

---

1) FROMMEL S. 111. 2) Glaubensbekenntnis S. XXII.
3) A. a. O. S. XXXIII. 4) A. a. O. S. 28f.
5) FROMMEL S. 171f. und S. 153f.
6) Damals starke eschatologische Erwartungen in pietistischen Kreisen.

lange mehr halten. Auch der Heidelberger Rationalist Paulus ist der Meinung, daß Henhöfer am meisten wirken könne, wenn er bleibe, was er sei: „Ein urchristlicher, apostolischer Katholik[1]).“

Dazu kommen die Bedenken, ob Henhöfer gerade in der wesentlich rationalistisch gerichteten badischen Unionskirche, deren oberste Behörde an seinem Glaubensbekenntnis den „Mystizismus und Ultrapietismus[2])“ getadelt hatte, einen günstigeren Boden für seine Wirksamkeit finden werde.

Henhöfers Wunsch geht nach einer besonders privilegierten Brüdergemeinde mit losem Anschluß an die evangelisch-protestantische Landeskirche, ein Plan, der aber an Schwierigkeiten von seiten der Regierung scheitert. So bleibt ihm, wenn er nicht in separatistischer Enge jede Möglichkeit einer Wirkung auf weitere Kreise verlieren will, nur der Weg in die evangelische Kirche.

Nicht er, sondern der Freiherr von Gemmingen tut den ersten Schritt, indem er am 19. Januar 1823 dem Großherzog seinen Entschluß kundtut, zur evangelischen Kirche überzutreten[3]). Die Nachricht davon erfüllt Henhöfer weniger mit Freude als mit Schrecken: „Der Geist der Gnade hatte mich verlassen, und der Unglaube mit seinen Gefährten kämpfte so heftig in mir, daß ich mitten im strengsten Winter in Schweiß kam. Ich war mir selbst ein Rätsel, der größte Widerspruch. Von der Wahrheit der Sache überzeugt, mit dem Wunsche, daß doch jedermann das Evangelium erkennen, annehmen, darnach handeln möchte, unzufrieden mit allem, was in der katholischen Kirche nicht damit übereinstimmt, im Begriffe, selbst dieser Kirche durch einen äußerlichen Schritt für immer den Abschied zu geben, wollte mir doch dieser Ihr Schritt in dem Augenblick mehr Last als Freude sein. Das erste, was mich bei diesem großen Schritte drückte, war mein Unvermögen, meine innerliche Unwürdigkeit. Ach, wie kann durch dich ungetreues und unwürdiges Werkzeug der Herr so große Dinge tun; das ist ja kaum möglich, so dachte ich, und dieser Gedanke drückte mich ganz zu Boden. Dann fiel mir wieder bald Ihre, bald meine Verwandtschaft, Freunde, die Welt, die hiesige Lage, die ganze katholische Kirche mit ihren Verfolgungen, die neue Einrichtung in Mühlhausen, und ich weiß nicht, was für Dinge noch ein. Dies alles lag so schwer auf mir, daß ich es kaum tragen konnte . . .[4])“

Endlich tat auch er den Schritt in die protestantische Kirche und damit ins geordnete Amt. Daß mit ihm etwa 40 Familien übertraten, erregte im ganzen evangelischen Deutschland Aufsehen

[1]) Frommel S. 154. [2]) A. a. O. S. 147f. [3]) A. a. O. S. 156ff.
[4]) A. a. O. S. 158ff. Brief vom 28. Jan. 1823.

und Anteilnahme, blieb aber ohne weitere Wirkung. Es war doch bei vielen mehr ein Mitgehen aus persönlicher Anhänglichkeit an Henhöfer, als daß sie wirklich ihren Halt im Glauben gefunden hätten. Daher auch ein ziemliches Nachlassen des inneren Lebens in der jungen Gemeinde, sobald Henhöfer sie verlassen hatte.

Daß Henhöfer in der evangelischen Kirche für die verpflichtende Geltung der Bekenntnisschriften eintrat, ist nicht einfach als Rückfall in das katholische Autoritätsprinzip zu beurteilen. Henhöfer kämpft dabei für die Sicherstellung seines eigenen Heilserlebnisses, das ihn vom Katholizismus zum Protestantismus geführt hat, gegenüber der kirchlichen Aufklärung. In den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, vor allem in der Augustana, hat die der seinigen in vieler Beziehung sehr ähnliche religiöse Erfahrung der Reformatoren ihren lehrhaften Ausdruck gefunden. Henhöfer mußte sich, wenn er nicht gerade das preisgeben wollte, was ihn zum Protestanten gemacht hatte, an diese Bekenntnisschriften halten. Darüber wurden sie ihm freilich wieder zur festen unbedingt autoritativen Norm. Wenn er in einem Schriftchen die Frage, ob die protestantische Kirche in ihrem Prinzip fortschreiten könne — über jene Grundlagen der Reformationszeit hinaus — mit Nein beantwortet, legt er den Halt doch wieder in ein Begrenztes statt in die lebendige Kraft des Glaubens. Freilich geschieht das mehr theoretisch — sein persönliches Leben hat nach wie vor seinen Halt nicht in der Beugung unter den Buchstaben eines Bekenntnisses, sondern im Glauben an den „Christus für uns und in uns", den er predigte.

Während Gossner und Henhöfer nach ihrer Loslösung vom Katholizismus ihren persönlichen Halt nicht verlieren, vielmehr auch in der evangelischen Kirche eine positive aufbauende Arbeit leisten, gibt es auch Fälle, bei denen die Trennung vom Katholizismus in Unsicherheit und schwärmerische Haltlosigkeit führt und nihilistische Prozesse des inneren Lebens immer mehr zur Auflösung hindrängen. Die Krisis beginnt auch hier im Zentrum des religiösen Erlebnisses, aber das religiöse Verhältnis ist irgendwie unecht, nicht von innen erlebt, sondern an- und nachempfunden, krampfhaft übersteigert, vor allem nicht in letzter Verantwortlichkeit wurzelnd[1]). In diesem Zusammenhang ist Ignaz Lindl besonders interessant, von dem uns aber leider persönliche Zeugnisse ganz fehlen. Doch sprechen schon gelegentliche Äußerungen von Boos, Gossner und Ringseis über ihn und dazu die äußeren Daten seines merkwürdigen Lebensganges deutlich genug.

[1]) Über den Begriff des psychisch Unechten cf. Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, S. 31ff.

f) Ignaz Lindl,

geb. 1774 in Baindlkirchen in Oberbayern, wo er später Pfarrer wurde. Ein Mann von nicht unbedeutenden Geistesgaben, großem Rednertalent, lebhafter Phantasie steht er aber an sittlicher Reife und Glaubensernst weit hinter Boos und Gossner zurück. Er wird durch Gossner etwa 1812 in die Erweckungsbewegung hineingezogen und wirkt mit Feuereifer in Baindlkirchen und seit 1818 in Gundremingen a. d. Donau. Durch seine hinreißende Beredsamkeit zieht er in beiden Orten Scharen auswärtiger Zuhörer herbei, von denen viele eine Erweckung erleben. Doch ist bei aller glänzenden Wirksamkeit eine gewisse Unechtheit zu spüren. Lindl hat sich zum Glaubenserlebnis nicht so schwer in persönlichen Kämpfen und Anfechtungen durchgerungen wie Boos oder Gossner; er hat sich das, was bei jenen Männern echtes vollverantwortliches Erleben war, mehr nachempfindend angeeignet, allerdings durch seinen Geist und seine Phantasie in lebendiger und wirkungskräftiger Art und Weise. Aber es geht nicht wirklich tief, es durchdringt nicht die ganze Persönlichkeit. Die relative Unechtheit zeigt sich schon darin, daß Lindl nicht wie Boos oder Gossner in immer neuen inneren Kämpfen um die Festigung und Klärung seiner Glaubensüberzeugung ringt, daß er sich nicht auf dem jeweiligen Niveau und mit der jeweiligen Aufgabe bescheidet, sondern sich schon kurz nach seiner Erweckung in apokalyptische Zukunftshoffnungen hineinsteigert. Ein Besuch im Winter 1812/1813 bei den pietistischen Kreisen Württembergs und bei Jung-Stilling bestärkt ihn in seinen schwärmerischen Neigungen[1]: „Seine Gedanken, bald auch seine Träume umkreisten in bedenklicher Weise das Kerzenlicht der Lehre von den letzten Dingen; mit seinen auf der Reise gewonnenen Freunden glaubte er die Wiederkunft des Herrn ganz nahe und hielt es deshalb für notwendig, sich und die Seinen für den Anbruch des Tausendjährigen Reiches zu rüsten.“ Boos verhält sich dazu ablehnend: „Lindl glaubt, wir jetzt Lebenden werden gar nicht sterben, sondern verwandelt werden in ictu oculi und dann flugs hinein ins Tausendjährige Reich. Allein ich kann nicht nachkommen in diesem Glauben. Ich habe es neulich gesehen, wie schnell und nahe ich dem gewöhnlichen Tode bin; ich will mich auf diesen ordinären Tod bereiten, dann bin ich ja auch für den Tausendjährigen und für den Jüngsten Tag bereitet[2].“

Bei Lindl fehlt auch der sittliche Ernst und die Lauterkeit des Herzens, die bei Boos und Gossner in hohem Maße vorhanden sind. Schon Ringseis bemerkte in der Zeit der hochgehenden Erweckungsbewegung an Lindl „eine gewisse sinnliche Vorliebe für die eine oder andre seiner weiblichen Erweckten[3];“ noch als Priester schließt er eine Gewissensehe mit der Schwester seines Kaplans Völk.

Nachdem ihn allerlei Anfeindungen gezwungen hatten, Bayern zu verlassen, bietet sich ihm — ähnlich wie Gossner — durch den russischen Kaiser Alexander ein Wirkungskreis, der seinen chiliastischen Neigungen ganz entspricht. Er übernimmt die geistliche Versorgung der damals — zum Teil auch infolge eschatologischer Erwartungen — nach Südrußland auswandernden Württemberger und Bayern. Als Propst der eingewanderten deutschen Katholiken kann er sich in Odessa wegen der Anfeindungen

[1]) Dalton S. 159. [2]) Boos S. 730. [3]) Hist.-polit. Blätter Bd. 77, S. 515.

der römischen Mönche nicht lange halten. 1822 nimmt er seinen Wohnsitz in Sarata, einer Kolonie, die ihm als der apokalyptische Bergungsort für die Gläubigen während der Schrecknisse der Endzeit gilt. Er sucht dort nicht nur Katholiken und Protestanten zu einer religiösen Gemeinschaft zu verschmelzen, sondern auch den urchristlichen Kommunismus im Sinne der Apostelgeschichte durchzuführen. Dem libertinistischen Freiheitsdrang ohne Disziplin und Formung folgt eine peinliche Ernüchterung und bittere Enttäuschungen. Im Zusammenhang mit der politischen Reaktion in Rußland wird Lindl 1824 ausgewiesen. Er findet Zuflucht bei den pietistischen Kreisen in Barmen, wo er den Übertritt zur protestantischen Kirche vollzieht. Er kann sich aber auch hier nicht einfügen, sondern gründet eine eigene separatistische Religionsgemeinschaft mit schwärmerischen Idealen. Gestorben 1845.

Eine andere Erscheinung mit eigentümlich unechten Zügen und der Tendenz zu wachsender Haltlosigkeit ist Georg Lutz.

g) Johann Evangelist Georg Lutz,

geb. 1801 als Bauernsohn in Burg, besucht das Gymnasium und Lyzeum zu Dillingen, Vikar in Grimolsried, 1826 wird er als Geistlicher zu der armen und verwahrlosten Kolonistengemeinde Carlshuld auf dem Donaumoos berufen. Arbeitet unter großen Schwierigkeiten und Entbehrungen für die materielle und sittliche Hebung der Gemeinde. Es entsteht dort eine Erweckungsbewegung, die 1828 ihren Höhepunkt erreicht. Eingreifen der Behörde, Lutz wird vom bischöflichen Ordinariat Augsburg zur Verantwortung gezogen und von seiner Gemeinde Carlshuld abberufen, mit der er sich aufs innigste verbunden fühlt. Im Dezember 1831 tritt er mit etwa 600 der Kolonisten aus der römischen Kirche aus. Sucht eine freie katholische Gemeinde zu organisieren. Als die Regierung die Genehmigung dazu versagt, tritt er 1832 mit der Gemeinde zur evangelischen Kirche über. Da ihn aber das evangelische Oberkonsistorium nicht bei seiner Gemeinde in Carlshuld beläßt, weil er wegen Verdachts der Schwärmerei auch unter polizeilicher Aufsicht stand, kehrt er — ohne jedoch seine innere Stellung zu ändern — im Juli 1833 mit der Mehrzahl seiner Gemeindeglieder wieder zur katholischen Kirche zurück. Seine Hoffnung auf endgültige Rückkehr zu seiner Gemeinde wird aber auch von der katholischen Kirchenbehörde nicht erfüllt. Bitter enttäuscht und mit der katholischen Kirche innerlich zerfallen, wendet er sich heimlich dem Irvingianismus zu. 1857 tritt aus Anlaß der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis der Maria seine Entfremdung von der katholischen Kirchenlehre so offen zutage, daß er der Exkommunikation verfällt.

An Lutz' Entwicklungsgang ist vor allem dies bemerkenswert, daß er nicht in eigenen inneren Erfahrungen und Kämpfen zu dem Erlebnis der Gnade kommt, sondern daß ihm die evangelische Heilserfahrung aus Büchern, aus Gossners Schriften, aus Boos' Biographie bekannt wird, daß er sich in deren Erlebnisse lebhaft einfühlt, sie in Predigten vorträgt, ohne jedoch, wie er selbst deutlich spürt, innerlich die gleiche Erfahrung gemacht zu haben[1]): „Ich hatte die

[1]) Lutz Heft 1, S. 53ff.

Gnade und Wahrheit des Evangeliums selbst noch nicht gründlich erfahren. Zwar besaß ich viel Kenntnis von der Sache und den Wegen des Herrn; aber sie war nicht Frucht innerer Erfahrung, sondern größtenteils nur aus Büchern geschöpft... Ich konnte mir und andern genau angeben, was in uns vorgehen müsse, wenn wir wahre Christen sein sollen, konnte umständlich beschreiben, was das für eine Seligkeit sei, wenn man in Christo einmal die Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, den Frieden Gottes und das ewige Leben gefunden habe. Aber ich hatte das alles nicht, ich hatte wohl die Worte der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit der Worte."

Was bei BOOS unmittelbares Erlebnis war, ist für LUTZ Leitbild geworden, dem er sich mit Anstrengung nachzubilden sucht, ein Beweis, wie sehr sich die Gedanken vom Erlebnis lostrennen können und wie man etwas denken und vortragen kann, ohne die betreffende Erfahrung existentiell zu besitzen. LUTZ' Predigt ruft in seiner Gemeinde einige Erweckungen hervor — aber immer noch fehlt ihm die eigene Erfahrung. Zorn und Mutlosigkeit bereiten ihm heftige Anfechtungen. Endlich kommt es auch bei ihm zum Durchbruch. Vorbereitend wirkt ein Gespräch mit einer erweckten Frau aus seiner Gemeinde, die ihm seine Zerstreuung und Ungeduld als Hinderung des Gnadenerlebnisses aufdeckt. In einem Brief vom 6. März 1822 berichtet er einem Freund den Vorgang[1]): In äußerst gereizter Stimmung, geärgert durch allerlei Widerwärtigkeiten in der Gemeinde, sei er zu Bett gegangen. Beim Lesen im Neuen Testament kommt ein Trotz gegen Gott über ihn, der ihn so lange umsonst bitten lasse: „Nun, wenn denn alles umsonst ist, so sei es! Ich suchte mich zu beugen und zu demütigen wie ein Hund, und wenn das Gott nicht genug ist, so ist ihm mehr auch nicht genug. Macht er mich nun gern selig, so kann er's, macht er mich nicht gern selig, so läßt er's bleiben, und wenn ich verdammt sein muß, so sei es! So will ich von ihm so wenig wissen, als er von mir." Er wirft zornig das Neue Testament auf den Boden. Da weicht im Augenblick die Wut einer tiefen Scham: „Ich fühlte, daß Gott von mir gewichen war; eine finstere Gewalt hatte sich meiner bemächtigt, und in der Tiefe meines Gemüts brannte das Gefühl des Verdammtseins." Voll Haß und Wut wendet sich sein ganzes Wesen von dem bloßen Gedanken an Christus ab; die Versuchung zum Selbstmord steigt in ihm auf. „So wütete es in meinem Innern ungefähr eine halbe Viertelstunde. Dabei war es mir so klar, so ausgemacht, daß nur in Christus Jesus der Weg zur Seligkeit sei, wie bisher noch nie; auch sah ich sonnenklar ein, daß, wenn ich mich

[1]) LUTZ Heft 2, S. 23ff.

jetzt, gerade jetzt, vor ihm beugte, und wie ich bin, mich ihm hingäbe, er mich auf der Stelle begnadigen würde. Aber das wollte ich um alle Welt nicht. Nun weckte ich meine Mutter, Schwester und Base und erzählte ihnen kaltblütig den ganzen Vorfall[1]) und meinen Entschluß (nämlich in eine Gegend zu entfliehen, wo Jesu Name noch ganz unbekannt ist). Sie erblaßten vor Schrecken und fingen an zu weinen und zu beten; ich aber, was mir jetzt unerklärbar ist, konnte kaltblütig ihres Weinens und Betens hohnlachen und spotten. Sooft sie nur den Namen Jesus aussprachen, stieg in mir eine satanische Wut auf, und es hätte mir wohlgetan, ihn nach Herzenslust lästern zu können."

Die heftige Erregung weicht allmählich einem Zustand völliger Apathie. Erst am Abend darauf löst sich der Krampf. Er fühlt einigen Trieb zum Beten, und der innere Widerstand gibt nach: „Herr, ich bin ein verlorner Sünder und kann mir nicht helfen. Willst und kannst du mich noch einmal annehmen, so will ich dir nicht widerstehen." Mit dieser Hingabe tritt eine völlige Umwandlung ein: „Ich fand alle meine Sünden so ganz und völlig getilgt, hinweggenommen und vergessen, daß ich vor Scham und Freude vor mir selbst versank; dagegen erfuhr ich eine so wahre, volle, ruhige und doch gewaltige Liebe zu Jesus in mir, ich fühlte mich so innig und wesentlich mit ihm verbunden, so begnadigt und beseligt, daß ich nur staunen konnte."

Die Frucht dieser Erfahrung ist ein Wachstum auch des Lebens in der Gemeinde. LUTZ widmet sich mit neuem Eifer dem Unterricht, der Predigt und der Seelsorge. Er sieht nun auch die Bibel mit ganz andern Augen an und „findet fast in jeder Zeile Christum, seinen Heiland". „Ich begriff es nun ganz gut, daß LUTHER aus der Bibel gar nicht mehr herauszubringen war; denn er hatte in ihr den Schatz im Acker, die eine köstliche Perle, Christum, den Grund- und Eckstein des Glaubens[2])." Die Erweckungsbewegung in der Gemeinde nimmt zu, Erbauungsstunden in den Häusern werden eingerichtet, auch Ansätze zur Schwärmerei, Engels- und Teufelserscheinungen erregen die Gemüter. Es ist verständlich, daß die kirchlichen Zeremonien, überhaupt alles spezifisch Katholische in den Hintergrund tritt. Die Gemeindeglieder beginnen eine laienhafte Kritik zu üben, begehren unter anderm das Abendmahl unter beiden Gestalten[3]).

Die Bewegung drängt aus der katholischen Kirche hinaus. Auch hier entsteht zuerst der Gedanke an eine Sondergemeinschaft,

[1]) Daß er diesen innersten Vorgang sofort mitteilen muß, ist auch ein Symptom der Unechtheit und inneren Haltlosigkeit.

[2]) LUTZ Heft 2, S. 37. [3]) A. a. O. Heft 4, S. 32.

dann erst an einen Anschluß an die protestantische Kirche, mit der sich Lutz innerlich verbunden fühlt: „Ich glaube von ganzem Herzen, daß die Lehre der hl. Schrift Alten und Neuen Testamentes, diese oberste Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens, wofür ich sie mit vollster, innigster Überzeugung erkenne, in der unveränderten Augsburgischen Konfession enthalten sei und erkläre somit diese auch für mein Glaubensbekanntnis[1]."

Was ihn aber auch in der evangelischen Kirche keine Ruhe finden läßt, ist die Sehnsucht nach seiner Gemeinde, von der er sich nicht trennen kann: „Ach Gott, wenn die geistlichen Herrn wüßten, welch ein festes heiliges Band die Liebe Christi, des Gekreuzigten, um Seelsorger und Gemeinde schlingt, sie könnten nicht so herzlos handeln! Ich ließe doch lieber mein Leben als meine Gemeinde[2])!" Diese Liebe zu seiner Gemeinde macht auch seinen Rücktritt zur katholischen Kirche verständlich — ein Opfer, das freilich umsonst gebracht war. Da ihm, ähnlich wie Gossner, alle äußeren Kirchenformen gleichgültig geworden waren, bedeutete ihm eben seine Gemeinde die Kirche, die religiöse Gemeinschaft, den Halt, ohne den er nicht sein wollte. Für seine späteren Beziehungen zum Irvingianismus und seinen Ausschluß aus der katholischen Kirche versagen die persönlichen Aufzeichnungen völlig.

2. Die Krisis auf dem Boden der Aufklärung und der rationalistischen Zersetzung des Katholizismus.

Eine Welt ganz andrer Art und ganz anderer Voraussetzungen tut sich uns auf, wenn wir uns den Krisen katholischer Frömmigkeit auf dem Boden der Aufklärung zuwenden. Die Aufklärung, die ihrer psychologischen Struktur nach den Halt in der Vernunft und ihren Gesetzen bietet, die im Begrenzten und Verstehbaren beharrt und darüber hinaus nichts gelten läßt, die immer an den Verstand apelliert und überall nach Zwecken fragt, übt an den konkreten, positiven Religionen eine auflösende Wirkung aus. Indem sie nur die religiösen Wahrheiten gelten läßt, die sich als Vernunftwahrheiten legitimieren können, verflüchtigt sie die lebendige Fülle des religiösen Lebens zu der blassen Abstraktheit der natürlichen Religion. Die Aufklärung bewirkt, wo sie sich geltend macht, eine Rationalisierung und Moralisierung des Religiösen. Sie hat keinen Sinn für das Irrationale, für das Geheimnisvolle, für das Paradoxe, von dem die Religion recht eigentlich lebt. Sie liebt das Tageslicht des „gesunden Menschenverstands" und verwirft alles, was über ihn hinausgeht

[1]) A. a. O. Heft 4, S. 20. [2]) A. a. O. Heft 4, S. 74.

als Schwärmerei und „Mystizismus". Sie erlebt Gott als weise gütige Vorsehung in der Natur und in den Zweckzusammenhängen des Lebens und wendet sich, solange es nur irgend möglich ist, ab von den Schrecken des „deus absconditus", der sich in Dunkel und Sinnlosigkeit hüllt. Und ebenso, wie sie sich abschließt gegen das Irrationale, so versperrt sie sich auch in einem oberflächlichen Optimismus, im Glauben an die moralische Güte der Menschennatur, die durch richtige Einsicht notwendig zum richtigen Handeln geleitet wird, gegen die erschütternde Erfahrung von der Unvermeidbarkeit der Schuld, an der immer wieder das tiefste religiöse Erlebnis, das Erlebnis der Gnade, sich entzündet. Sie weiß mit Gnade nichts anzufangen; denn sie findet ihren Halt in der sittlichen Selbstgenügsamkeit des einzelnen.

Die Aufklärung hat eine solche Rationalisierung und Moralisierung des Religiösen nicht nur innerhalb der protestantischen Kirche bewirkt, sondern auch innerhalb der katholischen — in so starkem Maße sogar, daß man, von dem ultramontanen Katholizismus der Gegenwart herkommend, darüber erstaunt ist. Dafür einige Beispiele:

Die Verstandeskritik setzt natürlich bei den Dingen ein, die irgendwie als Aberglaube und Mißbrauch angesehen werden können: Sie wendet sich gegen Reliquien, Amulette, Skapuliere, gegen Benediktionen und Exorzismen, gegen die Prozessionen und allzuhäufigen Feiertage. Die Wallfahrten gelten als „Gift für die Moralität", als „Gelegenheit zur Vernachlässigung der häuslichen Pflichten". Kaiser Joseph II. verbietet alle Bruderschaften außer der einen „zur tätigen Liebe des Nächsten in Beziehung auf hilflose Arme". Das Rosenkranzgebet wird verworfen: „Es wird keinen aufgeklärten Pfarrer geben, der die Unschicklichkeit und das Abenteuerliche dieses Gebetes nicht einsieht und der es nicht bei jeder schicklichen Gelegenheit durch eine bessere und dem jetzigen Zeitgeist angemessenere Andacht zu ersetzen suchen wird ... Der Zweck des Gebetes ist kein anderer als unsere eigene sittliche Vervollkommnung[1])."

Der Gottesdienst soll möglichst nach den Gesichtspunkten der „Belehrung und Erbauung" gestaltet werden. Daher wird auf die Predigt besonderer Wert gelegt und der Versuch gemacht, die deutsche Sprache einzuführen, sogar für die heiligen Formeln der Liturgie.

Ja, die Rationalisierung dringt noch tiefer ins Innere. Sie bedroht sogar den Sakramentscharakter der Eucharistie. In der Ulmer „Jahresschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken[2])" wird der Zweck des Abendmahls dahin bestimmt: „Erster Zweck des Abendmahls: Wir sollen das Abendmahl als ein konzentriertes

[1]) BRUNNER: Gebetbuch für aufgeklärte Christen, S. XIX.
[2]) Bd. 1, S. 522, 1806.

Erinnerungsmittel an alles, was die Religion Jesu Vortreffliches hat, betrachten. Zweiter Zweck: Daß wir durch den Genuß des Abendmahls eine feste und sinnliche Versicherung von unserem Anteil an den Wohltaten des Todes und der Religion Jesu haben. Dritter Zweck ist die Stärkung unserer Tugend oder, was einerlei ist, der vollkommenen Menschenliebe." Man denke: Das Tremendum mysterium, die Schauer und Wonnen der sakramentalen Vereinigung — und dagegen ein konzentriertes Erinnerungsmittel!

In ähnlicher Weise wird auch das Bußsakrament als solches aufgelöst. Es wird nicht nur gegen das allzu häufige, gewohnheitsmäßige Beichten gesprochen und die allgemeine Beichte ohne spezielles Sündenbekenntnis gewünscht, die Gültigkeit der Absolution wird sogar von der nachherigen Besserung abhängig gemacht: „Wo gar keine Besserung ist, da ist gewiß auch kein Sakrament der Buße[1])."

Auch die festen Formen der kirchlichen Institution werden wenigstens bis zu einem gewissen Grad erweicht, obwohl natürlich gerade sie den zersetzenden Kräften den stärksten Widerstand leisten. Als Ideal der kirchlichen Verfassung erscheint das freilich ganz ungeschichtlich, ganz durch die Brille der Aufklärung gesehene Urchristentum. Im Blick auf jene ursprünglichen Verfassungsformen wird der Leitsatz aufgestellt, daß „die Grundform der Hierarchie demokratisch und einfach[2])" sei, und daß nicht nur die einzelnen Bischofskirchen dem Papste gegenüber, sondern auch die einzelnen Gemeinden dem Bischof gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zu beanspruchen hätten. Vermischt mit den kollegialistischen Theorien des Naturrechts leben jene alten episkopalistischen Gedanken und Forderungen wieder auf, wie sie im 15. Jahrhundert von den großen Theologen der Reformkonzilien vertreten worden waren. So kämpft der Weihbischof von Trier, Nikolaus von Hontheim, in einer 1763 unter dem Pseudonym Febronius erschienenen Schrift für das Recht der Nationalkirchen gegen die absolute Papstgewalt. Eng damit zusammen hängt auch die den römischen Machtansprüchen so sehr widersprechende Neigung der Aufklärungszeit zum Staatskirchentum. Staat und Kirche sollen einträchtig zusammenwirken und dem Staat wird ohne weiteres das Recht zugesprochen, die äußere Wirksamkeit der Kirche zu überwachen[3]).

[1]) FRIDOLIN HUBER: Handbuch der Religion Bd. 2, S. 346, 1828. [2]) RÖSCH S. 28.

[3]) „Was sind auch Kirch' und Staat,
Darf er (der Priester) als Herr mit beiden schalten? Drum
Ist's hohe Zeit dem Übermut zu wehren.
Hat Christus selbst die Schranken doch bestimmt:
Dem Kaiser ließ er, was des Kaisers ist,
Und in der Kirche wollt' er keinen Herrn."

Aus WESSENBERGS Drama „Friedrich II." (SCHIRMER S. 24.)

Die Kritik der Aufklärung hätte, wenn nicht starke Gegenkräfte vorhanden gewesen wären, eine innere „Säkularisation" des Katholizismus herbeiführen können, die der äußeren nicht nachgestanden wäre. Wir erinnern uns, daß auch die Männer der „Erweckungsbewegung" gegen das äußerliche Kirchentum, gegen die unverstandenen Zeremonien und den Gebetsmechanismus, gegen das zu häufige Beichten und Messelesen gekämpft hatten. Aber es geschieht in beiden Fällen aus ganz anderen Gründen. Dort, weil dies Äußerliche der „inneren Vereinigung mit Christus", der Anbetung im Geist und in der Wahrheit im Wege steht, hier weil es der „Vernunft und Moral" widerspricht. Dort zielt alles auf das „innerliche Christentum", hier auf die „natürliche Religion" der Aufklärung.

Auch auf dem Boden der Aufklärung findet eine gewisse Annäherung unter den Konfessionen statt, und tritt das spezifisch Katholische stark zurück. Es gab in jener Zeit eine weitgehende geistige Interessengemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten[1]. Auch der Gedanke der überkonfessionellen Gemeinschaft kann auf diesem Boden erwachsen — nur daß der einigende Punkt hier nicht die innere Beziehung zu Christus, sondern die vernünftige Religion als das allen Konfessionen Gemeinsame ist. Sehr charakteristisch dafür ist ein Brief ZSCHOKKES an WESSENBERG[2]: „Fahren Sie fort, groß und gut zu wirken. Gott hat Ihnen außer der Kraft dazu einen wichtigen Augenblick gegeben. Wenn Sie einmal Patriarch einer germanischen Kirche werden, unabhängig von der Diktatur des Vatikans, vereinigen Sie Zwinglische, Lutherische, Papisten und Anabaptisten zu einer echt evangelisch-katholischen Staatskirche, wie sie sein soll."

Von dem durch die Verstandeskritik der Aufklärung zersetzten Katholizismus der Aufklärung führt kein direkter Weg zum Protestantismus. Es wird — wie schon gesagt — nur der eine Halt im Begrenzten mit dem andern vertauscht, während der genuine Protestantismus den letzten Halt in der lebendigen Bewegtheit des Glaubens bietet. Dennoch kommen gerade hier Übertritte ziemlich häufig vor. Auch die Religion der Aufklärung ist individualistisch — und sobald die Kirche ihre autoritative Macht wieder stärker zur Geltung bringt, liegt es nahe, daß der einzelne sich der protestantischen Kirche ihrer größeren Freiheit wegen zuwendet — ohne daß er deswegen den Halt im Glauben zu finden oder auch nur zu suchen braucht.

[1]) Geistliche beider Konfessionen vertraten sich gegenseitig bei Amtshandlungen. — In Freiburg i. Br. erschien 1830—1845 das „Badische Kirchen- und Schulblatt", eine Zeitschrift für Protestanten und Katholiken, die der Geistl. Rat F. L. Mersy zusammen mit dem evangelischen Pfarrer W. FR. RINK herausgab.

[2]) Briefwechsel, S. 152, 4. Juni 1818.

Den Fällen, bei denen es wirklich zur Konversion kommt, stellen wir zur Veranschaulichung des hier vorliegenden Geistestypus die Charakteristik eines Mannes voran, der alle Tendenzen der katholischen Aufklärung in seiner persönlichen Existenz vereinigt, ohne die Grenzlinie zwischen Katholizismus und Protestantismus überhaupt zu berühren, des Konstanzer Generalvikars VON WESSENBERG.

a) IGNAZ HEINRICH VON WESSENBERG

geb. 1774 zu Dresden, wo sein Vater in diplomatischen Diensten stand, verlebt seine Kindheit auf dem Familienbesitztum Feldkirch im Breisgau, Erziehung in dem jesuitisch geleiteten St. Salvator-Gymnasium in Augsburg. Studium in Dillingen, wo ihn SAILER beeinflußt, dann theologische und juristische Studien in Würzburg und Wien. DALBERG, den er schon in Würzburg kennengelernt hat, ernennt ihn 1801 zum Generalvikar des Bistums Konstanz, wo er eine bedeutende Wirksamkeit im Sinn der Aufklärung entfaltet: Gottesdienstliche Reformen, deutscher Kirchengesang, deutsches Rituale, verbessertes Brevier, gründliche Berufsbildung der Geistlichen, Priesterseminare, Pastoralkonferenzen, Lesevereine, Kapitelsbibliotheken, Hebung des Volksschulwesens in Verbindung mit Pestalozzi. Auf dem Wiener Kongreß vertritt er als Bevollmächtigter DALBERGS den Gedanken einer deutschen Nationalkirche mit einem deutschen Primas an der Spitze. Konflikt mit der erstarkenden jesuitisch-ultramontanen Partei in der römischen Kirche. Nach DALBERGS Tod 1817 wird WESSENBERG vom Domkapitel zum Bistumverweser ernannt, aber Rom verweigert die Anerkennung. WESSENBERG reist nach Rom, um sich persönlich zu verantworten, kann sich aber nicht zu der verlangten Abgabe einer unbedingten Gehorsamserklärung verstehen. Unterstützt durch die badische Regierung und getragen vom Vertrauen der Diözesangeistlichkeit behauptet er sich in seiner schwierigen Stellung bis zur Auflösung des Bistums Konstanz 1827. Da Rom seine Ernennung zum Erzbischof von Freiburg hintertreibt, zieht er sich von nun an ins Privatleben zurück. Bis 1833 ist er noch Mitglied der 1. badischen Kammer, wo er die Forderungen des politischen Liberalismus vertritt. Lebt zuletzt in Konstanz ganz seinen literarischen Arbeiten und einer ausgedehnten Wohltätigkeit. Gestorben 1860.

Bereits in den Kreisen eines milden, aufgeklärten Katholizismus aufgewachsen, von glücklicher harmonischer Veranlagung, verläuft seine Entwicklung ganz stetig, ohne merkliche Krisen, ohne heftige Erschütterungen. Sein Lebensziel steht ihm schon frühe klar vor Augen: „Das Bild eines großen geistig-religiösen Berufs, dessen darf ich mich freudig rühmen, stand mir unaufhörlich vor der Seele und mein fester Entschluß, ganz diesem Beruf zu leben und ihm mit Beseitigung aller selbstischen Rücksichten mein volles Kraftmaß zu widmen, brachte Klarheit, Heiterkeit und Zuversicht in mein Inneres, die mich mitten unter Kämpfen und Mühseligkeiten stets aufrecht erhielten und nie verzagen ließen."

„Klarheit, Heiterkeit und Zuversicht," das ist die Signatur für sein ganzes Leben. Es gibt darin wohl Kämpfe, aber keine Erschütterungen, kein Erfahren jener Grenzsituationen, die Sinn und Wert des Lebens zu zerstören drohen. Es gibt keine Tiefen und darum auch keine wirklichen Höhen, sondern es bleibt trotz bedeutender Gaben der Eindruck einer gewissen Mittelmäßigkeit. Das gilt für seine schriftstellerische Tätigkeit[1]) und besonders für seine Dichtungen[2]). Da es ihm an schöpferischer Phantasie und an der Kraft der Anschaulichkeit fehlt, sind seine Gedichte zum größten Teil bloße Reflexionen und bei dem Mangel eines tieferen Gefühls von der eigentümlichen Sentimentalität der Aufklärungszeit durchdrungen.

WESSENBERGS religiöses Leben bleibt in ähnlicher Weise an der Oberfläche, ohne jedoch einer gewissen Wärme und Innigkeit zu entbehren, die den Einfluß Sailerscher Frömmigkeit verrät. „Licht" und „Liebe" sind die Worte, die bei ihm am häufigsten wiederkehren. Licht und Liebe unter die Menschen zu bringen ist die Aufgabe des Christentums, dessen Wesen „nicht in Begriffen noch in Worten, sondern in Gesinnungen und einem diesen entsprechenden Leben" besteht[3]).

Freilich wird Licht und Liebe weniger im spezifisch christlichen Sinne verstanden, als im Sinne des Kampfes gegen Lüge, Täuschung, Aberglaube und im Sinne der allgemeinen Menschenliebe, des Wirkens für die öffentliche Wohlfahrt[4]). Für das Irrationale und Paradoxe im Christentum fehlt WESSENBERG jegliches Verständnis. Die Worte Sünde, Schuld, Erlösung, Gnade sucht man bei ihm vergeblich. Für seinen Optimismus, sein Vertrauen auf die Macht der richtigen Einsicht und die sittliche Güte der Menschennatur, ist Jesus nicht der Erlöser, sondern in erster Linie der Prediger der reinsten Gotteserkenntnis und Moral. Bezeichnend ist folgendes kleine Gedicht: „In mein Exemplar des Neuen Testaments[5])."

In deinem Bild erkenn' ich
Der Gottheit milden Glanz;

[1]) „Ein großer berühmter Gelehrter zu werden, kam mir in meinem ganzen Leben nie in den Sinn. Das Streben meines Geistes war von Jugend an zu sehr auf das Leben gerichtet. Studien, so fern sie nicht vernünftiger, weiser, besser oder auch nur zu den Geschäften des Lebens tauglicher machen, schienen mir jederzeit unnützer Kram und Prunk oder doch von sehr untergeordnetem Werte zu sein." BECK S. 360.

[2]) A. a. O. S. 363. [3]) A. a. O. S. 462.

[4]) Cf. BECK S. 453: „Gibt es doch keine Lehre, die so nachdrücklich zur Liebe des Lichtes und zum Wandeln im Licht auffordert und so stark gegen jede Lüge, jede Täuschung eifert als gerade das Christentum ... Nirgends gedeiht das Christentum besser als unter dem Schutz wahrer Freiheit und Aufklärung, so wie diese nirgends ungestörter fortschreitet als unter dem Schutze des Christentums." Cf. auch BECK S. 373f., 377, 401.

[5]) A. a. O. S. 437.

Stets neu vor ihm entbrenn' ich
Für Menschenwürde ganz.
Wie kennt' ich Gottes Wege,
Hätt'st Du sie nicht verklärt?
Was ich mit Gott vermöge,
Hast Du mich erst gelehrt.

Das ist eine völlig andre Einstellung als bei BOOS und seinem Kreis oder als bei SAILER. WESSENBERG hat seinen letzten persönlichen Halt nicht im „Glauben" oder in der „Gottesliebe", sondern im Denken und in der sittlichen Selbstgewißheit, in der Unterordnung unter das, was ihm als Pflicht und unbedingter Wert gilt: „Es sind zwei Dinge in der Welt, worüber der Rechtschaffene niemals mit sich markten läßt: Innere wohlgeprüfte Überzeugung und Würde des Charakters[1])."

Von hier aus wird seine Stellung im Konflikt mit Rom verständlich. Er ist einerseits nicht gewillt, den päpstlichen Machtansprüchen seine Überzeugung zum Opfer zu bringen, will aber andrerseits auch nicht die Verbindung mit der römischen Kirche lösen[2]). Er schreibt an den Prinzen ALEXANDER HOHENLOHE, den damals gefeierten Wundertäter, der ihn bittet, sich in einem „Akt der Demut" ganz den „heiligen Absichten des obersten Kirchenhirten" zu unterwerfen[3]): „Wenn jetzt vielleicht hie und da ein frommer würdiger Mann mein Inneres mißkennt, so ist es mir allerdings schmerzlich. Allein die Überzeugung von meinen Pflichten gebietet mir, dieses Mißgeschick schweigend zu dulden, bis es der Vorsehung gefällt den Schleier zu lüften. Stolz und Eitelkeit sind meine Triebfedern nicht. Das Gewissen, das Pflichtgefühl, die Religion sind Güter von unbedingtem Wert, Ehrenstellen hingegen nur von sehr bedingtem. Die Rangordnung im Reiche Gottes bestimmt der Herr sehr deutlich bei Marc. 9, 34. Meine Seele war von jeher friedlich gestimmt. Hader und Zank und Rechthaberei sind mir verhaßt. Daß ich dem Los der Menschlichkeit, irren zu können, unterworfen bin, erkenne ich in tiefer Demut. Auch zweifle ich nicht, in manchem Anlaß geirrt zu haben, vom Schein des Wahren und Guten getäuscht. Gott wird mich richten. War mein kirchliches Benehmen fehlerhaft, ich unterwerfe es kindlich dem Urteil der Kirche. Ihrem sichtbaren Haupt widme ich unerschütterliche Verehrung. Ihrem ewigen Haupt werde ich aber mit gerührtem Herzen danken, wenn das Bischoftum allerorten nur dem dazu Fähigen und Würdigen zuteil wird, wofür ich mich zu halten gewiß weit entfernt bin. Eigenem Vorteil zulieb werde ich den Rechten anderer niemals etwas vergeben und in keinem

[1]) Briefwechsel S. 119. [2]) Cf. BECK S. 308.
[3]) Briefwechsel S. 143ff. 5. Mai 1818.

Fall wird die Einheit, dieses göttliche Band, welches die Grundlage der Katholizität bildet, durch mich gelöst oder geschädigt werden. Zu jedem persönlichen Opfer bin ich von Herzen bereit. Aber mit dem hl. Bernhard und mit allen hl. Kirchenvätern kann ich den Wunsch nicht bergen, daß alles, was von Rom zu uns gelangt, stets geeignet sein möge, die Einheit in Wahrheit und Liebe zu befestigen."

In dieser Betonung der Einheit der Kirche ist WESSENBERG ganz katholisch — so sehr er auch sonst im Gegensatz zum Autoritarismus seinen Halt in der eigenen Überzeugung findet. Als die Einheit der Kirche gefährdend hat er auch die deutschkatholische Bewegung entschieden verworfen, die sich sonst mit den Tendenzen der kirchlichen Aufklärung nahe berührt[1]).

Von den Fällen, in denen die Grenzlinie zum Protestantismus hin überschritten wird, betrachten wir zunächst den Übertritt des Benediktiners JOHANN BAPTIST SCHAD. Auch er ist ein typischer Vertreter der Aufklärung, muß sich aber erst mühsam von dem anerzogenen katholischen Frömmigkeitsideal und der mönchischen Unterwürfigkeit losringen, ehe er seinen Halt in der „Selbsttätigkeit der Vernunft" findet.

b) JOHANN BAPTIST SCHAD,

geb. 1758 als Bauernsohn in Mürsbach bei Würzburg, aufgewachsen unter dem Einfluß einer mit allerlei merkwürdigem Aberglauben durchsetzten strengkirchlichen Volksfrömmigkeit. Eine Bildungsmöglichkeit für den begabten Knaben eröffnet sich dadurch, daß er 1768 als Singknabe und Page des Prälaten in das reiche Benediktinerkloster Banz aufgenommen wird. Das dortige üppige Leben erweckt in ihm bald den Wunsch, selbst Mönch zu werden. Er besucht durch Vermittlung des Klosters kostenlos das in jesuitischem Geist geleitete Gymnasium in Bamberg. Obwohl ihm einige Bedenken gegen den Mönchsstand aufsteigen, kehrt er doch 1778 ins Noviziat nach Banz zurück; er legt 1779 die Klostergelübde ab und wird bald darauf zum Priester geweiht. In schweren Kämpfen macht er sich von den Mönchsgelübden, ja überhaupt von aller kirchlichen Autorität innerlich frei. Er flieht 1798 aus dem Kloster und läßt sich in Jena nieder. 1804 tritt er in Gotha öffentlich zur protestantischen Kirche über. Bald darauf folgt er einem Ruf als Professor der Philosophie an die russische Universität Charkow. Infolge politischer Intriguen wird er 1816 seines Amtes entsetzt und kehrt gänzlich mittellos nach Deutschland zurück. Er findet eine Zuflucht in Jena, wo er noch längere Zeit als Professor der Philosophie wirkt.

---

[1]) Brief an RONGE: „Sie beabsichtigen die Stiftung einer neuen Gemeinde; damit ist die Sache für mich abgetan. Wo Sie gegen den Unfug der Wallfahrt zum hl. Rock schrieben, war die Sache anders. Mißbräuchen sind auch hier viele Leute abhold, aber auch der Stiftung einer Sekte. Mein Gewissen und meine Überzeugung verbieten mir, Ihnen ein Wort der Billigung zu sagen." Briefwechsel S. 189.

Schad wächst in streng katholischer Umgebung auf. Seine lebhafte Phantasie findet ihre Nahrung an der Lektüre von Heiligenlegenden, von denen sein Vater eine Sammlung besitzt. Dadurch wird ein Hang zu religiöser Schwärmerei in ihm geweckt und genährt — freilich mehr aus kindlichem Nachahmungstrieb, als aus starker religiöser Veranlagung. Zu Hause und im Unterricht bei dem Ortspfarrer wird ihm die schroffste Unduldsamkeit gegen Andergläubige eingeprägt. Der Gedanke, daß jeder Ketzer von vornherein verdammt sei, erregt in ihm eine eigentümliche Mischung von Haß und Mitleid, die sich in späteren Jahren noch verstärkt[1]).

Unter den Eindrücken im Kloster Banz wird das Ideal „der Mönchsheiligkeit und Gelehrtheit" das Ziel seines ehrgeizigen Strebens[2]). Auf dem Bamberger Gymnasium wird er von seinen jesuitischen Lehrern, die unter der studierenden Jugend eine marianische Sodalität gegründet haben, für das Ideal der Virginität, des ehelosen Lebens begeistert: „Es ist unglaublich, was dergleichen Vorstellungen für noch ganz unverdorbene jugendliche Herzen für Zauberreize haben. Ein solcher Entschluß ist der Ausdruck des Strebens nach dem Absoluten — nach einem Zustand der absoluten Unabhängigkeit von der ganzen äußeren und inneren Sinnenwelt — aber eines nicht durch die Vernunft geleiteten, sondern von der Phantasie erzeugten und schwärmerischen Strebens[3])."

Sein Nachahmungstrieb führt ihn zu einer Handlung, die ihm aus Predigten und Legenden als besonders heilig und gottgefällig erschien, zur Vermählung mit der Jungfrau Maria. Er kauft zu diesem Zweck einen silbernen Ring und vollzieht, nach Vorbereitung durch Beichte und Kommunion, einen förmlichen Trauungsakt, bei dem er heimlich das Gelübde der ewigen Jungfrauschaft ablegt[4]).

Durch das Erwachen des Geschlechtstriebes im 18. Lebensjahr wird sein Innenleben aufs heftigste erschüttert: „Mein bisheriger Heiligkeitsdünkel, der schon alle Reize der Welt für immer besiegt zu haben wähnte, wurde auf das empfindlichste beschämt und gedemütigt[5])." Nachdem verschiedene Versuche den Naturtrieb zu unterdrücken, diesen nur verstärkt haben, gerät er in einen Zustand peinlicher Unsicherheit: „Einige Male fiel mir ein, daß ich ja auf die Engelreinigkeit Verzicht leisten und einen Lebensstand wählen könnte, wo es mir leicht würde, den gefährlichen Stürmen auszuweichen ... Aber Höllenangst packte mich, als ich über diesen Gedanken reflektierte. Ich glaubte schon ein Verworfener zu sein, da ich fähig wäre, von dem Wege der Heiligen bei besserer Einsicht auch nur rückwärts

[1]) Schad I, S. 2. Cf. II, S. 138. [2]) A. a. O. I, S. 261. [3]) A. a. O. I, S. 264.
[4]) A. a. O. I, S. 266. [5]) A. a. O. S. 271.

zu blicken[1])." Besonders fühlt er sich durch seine Vermählung mit Maria gebunden. Von seinem Beichtvater darin bestärkt, findet er in dem erneuten festen Entschluß, Mönch zu werden, seine Ruhe einigermaßen wieder.

Mit den größten Erwartungen kehrt er nach vollendeten Studien nach Banz zurück: „Ich freute mich unaussprechlich auf den Himmel, der mir auf Erden verheißen war." Er geht bereitwillig auf die Mönchserziehung zu blindem Glauben und unbedingtem Gehorsam ein[2]). Er widmet sich ängstlich allen Andachtsübungen und sucht die Menge einzelner Vorschriften aufs genaueste zu befolgen. Aber er kann darin keine Ruhe finden: „Bei all dem Feuereifer, alle Vorschriften des Mönchtums, die, weil aller Vernunftgebrauch ausgeschlossen und als Sünde angesehen wird, ins Unbestimmte gehen und nie einen festen Boden zur Beruhigung des Gewissens gewähren können, auf das vollkommenste und pünktlichste zu beachten, wurde dennoch mein verwirrtes Gewissen unaufhörlich mit den schrecklichsten Vorwürfen gefoltert, als wenn ich bei jeder Handlung lauter schwere Sünden beginge ... Ich tappte unter lauter Anstößen und Abgründen im Finstern umher, ohne zu wissen, wo ich war oder wohin ich ging. Alles war für mich unsicher, ich mochte tun, was ich wollte; überall, wo ich hintrat, wankte der Boden unter meinen Füßen[3])."

Diese Unsicherheit treibt ihn nahe an die Verzweiflung: „Ich hatte sehr oft heftige Anwandlungen zum Selbstmord; aber die Vorstellung, daß es Sünde sei, war der Schutzgeist, der mich rettete[4])." Dagegen scheint ihm ein langsamer Selbstmord durch Selbstpeinigungen aller Art verdienstlich[5]). In der bestimmten Hoffnung auf einen baldigen Tod legt er die Klostergelübde ab, nachdem er den Gedanken der Rückkehr in die Welt nochmals zurückgewiesen hatte. Unerträglich wird ihm seine Lage vor allem dadurch, daß sich seine Hoffnung auf völlige Überwindung des Geschlechtstriebes nicht erfüllt. Durch ängstliche Selbstbeobachtung wird die sinnliche Phantasie so gesteigert, daß sie sogar aus gewissen Breviergebeten, Stellen aus dem Hohen Lied usw. Nahrung zieht[6]). Dadurch wird ihm das Messelesen und Brevierbeten zur Qual. Alles versinkt ihm, bis er sich endlich „durch einen Salto mortale in das Gebiet der Ketzerei" rettet.

„Als ich ungefähr sieben Jahre im Kloster verlebt hatte, schien der sehnlichste Wunsch, den ich hatte, endlich in Erfüllung zu gehen,

---

[1]) A. a. O. I, S. 273.

[2]) Die Abzweckung des mönchischen Gehorsams ist psychologisch die, dem einzelnen in völliger Abhängigkeit einen Halt und in der Aufgabe des eigenen Wollens einen Wert zu geben.

[3]) SCHAD II, S. 104. [4]) A. a. O. II, S. 114. [5]) A. a. O. II, S. 119.

[6]) A. a. O. II, S. 141.

der Wunsch zu sterben. Der schreckliche Geistessturm, der unaufhörlich in meinem Innersten tobte, verbunden mit dem törichten Streben, durch eine Art von heiligem Selbstmord die Märtyrerkrone zu erlangen, hatte meine Gesundheit durchaus zerrüttet. Dem Tode nahe, wünschte ich nichts sehnlicher, als wenigstens in den letzten Augenblicken meines Lebens die verlorene Geistesruhe wieder zu erlangen und mit heiterem Blick in die Gefilde eines besseren Lebens hinüberzuschreiten. Aber auf dem Wege, auf dem ich mich befand, konnte ich mir dazu keine Hoffnung machen. Hier in diesem Zustande war es, als mir der Zuruf des größten und geistvollsten Dichters unter den heidnischen Römern: Sapere aude! wie ein Blitz durch die Seele fuhr. Sapere aude! ja, das ist, dachte ich, das einzige Mittel, das dir noch übrig ist, die verlorene Gemütsruhe wiederzuerlangen. Du mußt selbst sehen, was deine Bestimmung ist ... Vielleicht findest du durch Selbsttätigkeit des Geistes, durch eigene Prüfung, was du durch bloße Passivität und blinden Glauben nie finden konntest[1])."

Im Verlauf der verstandesmäßigen Prüfung, zu der er sich in jenem Augenblick der Krisis entschlossen hat, bricht ihm das Gehäuse der Mönchsfrömmigkeit und die kirchliche Autorität überhaupt zusammen, und er findet einen neuen Halt in der Selbsttätigkeit der Vernunft.

„Unbeschreiblich war die Freude bei jedem neuen Lichtstrahl, dessen ich mich bemächtigte. O wie beseligend für mich war jede erkämpfte Wahrheit, wie schätzbar und teuer jede noch so unbedeutende Eroberung in dem Lichtreiche[2])." Von der Kritik an den Mönchsgelübden schreitet er fort zur Verwerfung der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche, ja aller übervernünftigen Offenbarung: „In dem Zustand, in welchem ich mich jetzt befand, umgab meinen Geist noch ein gewisses Helldunkel über die Unfehlbarkeit der Kirche und die göttliche Autorität der Bibel. Doch der Gärungsprozeß hatte einmal in meinem Geiste begonnen; und da ich ihn sorgfältig unterhielt, so konnte er sich endlich nur in reines Licht auflösen. Ich stand nun auf der äußersten Grenze der katholischen Rechtgläubigkeit, und der Zustand meines Geistes war so beschaffen, daß ein einziger Schritt, weiter vorwärts gemacht, mich nicht sowohl auf das Gebiet der Ketzerei als vielmehr auf das des Vernunftchristentums führen mußte[3])."

Schad überschreitet diese Grenze in der Tat schon Jahre vor seinem äußeren Übertritt. Das Ergebnis seiner Kritik ist ein Vernunftchristentum radikalster Art: Er beschränkt sich auf die „Wahrheiten, deren Same bereits in der menschlichen Vernunft liegt: Freiheit,

[1]) Schad II, S. 251. [2]) A. a. O. II, S. 253. [3]) A. a. O. II, S. 258.

Heiligkeit der Pflicht, Gott, Unsterblichkeit". Jesus erscheint als „edler Wahrheitsfreund" von „menschenfreundlichstem Weltbürgersinn", von einer „durch keine äußeren Einflüsse bestimmbaren Geistesfreiheit". Er ist in dem Ideal des Weisen in der griechischen Philosophie besser vorgebildet als im jüdischen Prophetismus. Am merkwürdigsten ist vielleicht, wie SCHAD den so ganz irrationalen Vorgang der „Wiedergeburt" völlig rationalisiert: Die Wiedergeburt soll nämlich darin bestehen, daß der Mensch das, was ihm äußerlich autoritativ angebildet ist, ablegt und in der Selbsttätigkeit der Vernunft ein neuer Mensch wird[1]).

Obwohl innerlich mit dem Mönchtum ganz zerfallen, bleibt SCHAD doch noch 10 Jahre in Banz: „Im Jahre 1788 hatte ich mich bereits eines so lichtvollen Standpunktes bemächtigt, daß ich mit gutem Gewissen alle Fesseln des Mönchtums, die ich innerlich vollkommen abgeworfen hatte, auch äußerlich hätte abwerfen können. Aber ich entschloß mich, diese Fesseln nun mit voller Geistesfreiheit zu tragen, um meinen Religionsgenossen und Ordensbrüdern nützlich zu werden und ihnen die Hand zur Selbsterlösung und Befreiung von dem höchst unwürdigen Joche des Aberglaubens zu bieten[2])."

Während dieser Jahre erlebt SCHAD eine neue Krisis, die ihm den eben gewonnenen Halt in der Selbsttätigkeit der Vernunft wieder zu zerstören droht: „Als ich die Kantische Philosophie studierte, fand ich den sogenannten Vernunftglauben in Beziehung auf Gott und Unsterblichkeit für durchaus unzureichend dem Menschen Gewißheit zu geben ... Diese Ungewißheit stürzte mich in großen Kummer. Wenn der Mensch in irgendeiner Sache Gewißheit fordert, um seine Würde und Seelenruhe behaupten zu können, so sind es jene heiligen Gegenstände, mit deren schwankender Beschaffenheit auch notwendig seine Würde und Seelenruhe schwankt[3])." Da er aber die Antinomien des Denkens, zu denen ihn KANT hinführt, nicht wirklich ernst nimmt, so gelingt es ihm bald, durch eine oberflächliche Begründung der Gottesidee auf die Idee der menschlichen Freiheit die Unsicherheit zu überwinden, die Grenzsituation zu vermeiden und von neuem seinen Halt im Begrenzten, im Rationalen zu gewinnen.

Dagegen gelingt seine Absicht, die Ordensbrüder zur Geistesfreiheit zu führen, nicht. Er setzt sich im Gegenteil so großen Anfeindungen und Verfolgungen aus, daß er sich nur durch die Flucht aus dem Kloster retten kann. 1804 tritt er zur evangelischen Kirche über: „Ich konnte diesen Schritt mit vollkommenem Beifalle des Gewissens tun, jedoch nur unter der Bedingung, daß man mich nicht auf die sym-

[1]) A. a. O. I, S. XXV. [2]) A. a. O. II, S. 293. [3]) A. a. O. III, S. 400f.

bolischen Bücher, die mir nicht viel besser als das Konzil zu Trient waren, verpflichtete. Ich sah die protestantische Kirche als eine solche an, die, in beständigem Fortschritte begriffen, durchaus an keine menschliche Autorität gebunden sei. Und nur unter dieser Bedingung war sie mir die wahre christliche Kirche, ganz angemessen dem Geiste Jesu und der Bestimmung des Menschen[1])." Der Gothaer Generalsuperintendent Löffler, selbst entschiedener Rationalist, geht auf diese Bedingung bereitwillig ein.

Schad ist auch innerhalb der protestantischen Kirche keineswegs evangelischer Christ, in seinem religiösen Grundverhältnis tritt keine Änderung ein. Er lebt auch in der protestantischen Kirche wesentlich von der Negation. Mit seinem Übergang vom extremen Autoritarismus zu einem ebenso extremen Liberalismus ist in ihm ein Haß gegen Mönchtum und Katholizismus entstanden, ein Impuls, Rache zu nehmen für die in nutzloser Qual verlorenen Lebensjahre. Für Schad gilt das, was Scheler von dem Typus des „Apostaten" sagt: „Der Apostat ist ein Mensch, der auch noch in seinem neuen Glaubensstande geistig nicht primär in dessen positivem Inhalt und der Verwirklichung der ihm gemäßen Ziele, sondern nur im Kampfe gegen den alten und um dessen Negation willen lebt. Die Bejahung des neuen Inhalts ist bei ihm nicht um dessentwillen vollzogen, sondern ist nur eine fortgesetzte Kette von Racheakten an seiner geistigen Vergangenheit, die ihn faktisch in Fesseln gebannt hält und der gegenüber das Neue nur als mögliches Beziehungsglied fungiert, von dem aus er das Alte negiert und verwirft[2])."

So ist Schads Selbstbiographie durchzogen von Ressentiment. Er sieht an dem, was er verlassen hat, nur mehr die Schattenseiten und kann sich nicht genug tun in verwerfenden, herabziehenden, schmähenden Urteilen. Der Gang der Erzählung wird immer wieder unterbrochen durch ganze Abhandlungen über die blutige Verfolgungssucht der Inquisition und besonders über sexuelle Verirrungen bei Mönchen und Nonnen. Bezeichnend für die Tendenz des Ressentiments, alle Werte herabzuziehen, ist sein Urteil über Franziskus von Assisi, der ihm als Narr, und über Augustin, der ihm als „wüster herzloser Geist", als „ein von Philosophie, Sprachkunde, Geschichte und Kenntnis der menschlichen Natur entblößter Finsterling und Sophist" erscheint[3]) — während er selbst eitel ist und das Hochgefühl der erkämpften Freiheit in ziemlicher Selbstgefälligkeit genießt.

---

[1]) A. a. O. III, S. 515. Weitere charakteristische Urteile über Protestantismus und Reformation I, S. XXXVIII, S. 54, S. 159, S. 327, S. 331.

[2]) Scheler, Max: Abhandlungen und Aufsätze I, S. 88.

[3]) Schad III, S. 253.

Bei SCHAD geschieht die Loslösung von der kirchlichen Autorität und der Übergang zum Halt im eigenen Denken in einer heftigen, nahe an die Verzweiflung heranführenden Krisis, der Übergang zur protestantischen Kirche dagegen leicht und selbstverständlich. Wenn nun ein Katholik von Jugend auf von einem durch die Aufklärung beeinflußten Katholizismus umgeben ist und die strenge Bindung durch die kirchliche Autorität gar nicht kennenlernt, so kann der Fall eintreten, daß sich der Übergang zum Protestantismus in seiner rationalistischen Form fast ohne Erschütterung, ohne einen wirklichen Umschmelzungsporzeß vollzieht. Das religiöse Grundverhältnis wird nicht berührt, die Persönlichkeit hat nach wie vor ihren Halt im eigenen Denken. Ein gutes Beispiel dafür ist der Übertritt des Freiherrn VON REICHLIN-MELDEGG.

c) KARL ALEXANDER VON REICHLIN-MELDEGG,

geb. 1801, Vater Jurist, verlebt seine Jugend in Meersburg, Überlingen und Freiburg im Breisgau. Nach dem frühen Tod des Vaters wählt die persönlich fromme, aber konfessionell unbefangen urteilende Mutter den protestantischen Hofgerichtsdirektor HARTMANN zu seinem Vormund. Er bezieht im 15. Lebensjahr die Universität in Freiburg, wo er zuerst Philosophie, dann Theologie studiert. Schon 1822 erwirbt er den theologischen Doktor. Priesterseminar in Meersburg, 1823 Priesterweihe. Habilitiert sich in Freiburg als Privatdozent, großer Zulauf zu seinen Vorlesungen. Mit 27 Jahren ordentlicher Professor der Kirchengeschichte. Sein erstes größeres Werk: „Geschichte des Christentums" und besonders ein Artikel in der Allgemeinen Kirchenzeitung, in dem er die Wessenbergschen Reformgedanken vertritt, bringen ihn in Konflikt mit der erstarkenden ultramontanen Partei. Der Erzbischof BERNHARD BOLL fordert ihn zum Widerruf auf, den REICHLIN aber nicht zu leisten gewillt ist. Er tritt am 29. Februar 1832 in Freiburg zur protestantischen Kirche über. Schwerer fällt es ihm, wieder äußerlich eine gesicherte Lebensstellung zu erringen. Sein Plan, als ordentlicher Professor in die Freiburger philosophische Fakultät überzugehen, mißlingt. Durch seine Begeisterung für die polnische Revolution und seine Teilnahme an der politisch liberalen Bewegung zu Anfang der dreißiger Jahre macht er sich der Regierung verdächtig. Lange Privatdozent in Heidelberg. Freundschaft mit dem Rationalisten PAULUS. 1840 ordentlicher Professor der Philosophie in Heidelberg. Gestorben 1877.

REICHLIN lernt in seiner Freiburger Jugendzeit von vornherein einen Katholizismus kennen, der stark von den Ideen der josephinischen Aufklärung[1]) und von den Reformplänen WESSENBERGS beeinflußt ist. Er hofft in demselben Sinne wirken zu können: „Wir in Baden spürten von den päpstlichen Breven und Enzykliken im Anfang wenig oder gar nichts. Noch wirkte der josephinische Geist unter den Geistlichen Badens fort. Noch äußerten WESSEN-

[1]) Freiburg gehörte bis 1805 zu Vorderösterreich.

bergs Institutionen auch nach dem Tode des designierten Erzbischofs Wanker eine wohltätige Wirkung ... Man hätte es nicht begreifen können, daß es Aufgabe der Kirchenleiter sei, sich dem Staat in dem zu widersetzen, das seines Rechtes ist. Der Grundsatz jenes berühmten Kirchenlehrers herrschte: Im Notwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit des Glaubens, in allem Liebe und Duldung. Da konnte man noch mit Mut und frischer Kraft an die katholische Theologie gehen, da konnte man an den Fortschritt der deutschen katholischen Kirche, wie ihn der edle Wessenberg erstrebte, mit voller Seele glauben. Man ignorierte oder schien zu ignorieren, was von den Intriguen und Hetzereien der Jesuiten ausging[1])."

Dogmengeschichtliche Studien führen Reichlin zu einer freieren Auffassung der katholischen Kirchenlehre. Er trägt diese Einsicht auch seinen Studenten vor — unter Berufung auf seinen Doktoreid, in dem er gelobt habe, „die christliche Theologie von den verkehrten Meinungen der Scholastiker zu reinigen[2])."

Besonderen Anstoß erregt auch seine Antrittsrede „Über die Ursachen der Entwicklung des Mönchtums", worin er das Mönchtum als „eine der merkwürdigsten Verirrungen des menschlichen Geistes" bezeichnet.

Es kommt zum Konflikt, zum offiziellen Einschreiten des Erzbischofs, und Reichlin entzieht sich dem Widerruf durch den Übertritt.

Bei seinem Übertritt wurde ihm erlaubt, ein selbstverfaßtes Glaubensbekenntnis vorzulegen. Dieses Bekenntnis besteht bezeichnenderweise aus lauter Negationen, nämlich aus der Verwerfung der einzelnen Lehrpunkte der von dem Papste Pius IV. 1564 aufgestellten Professio fidei Tridentinae, die jeder römische Priester bei der Weihe zu beschwören hat. Reichlin beginnt jeden der 12 Abschnitte mit den Worten: „Ich kann mich nicht dazu verstehen zu glauben, zu beschwören oder nochmals zu bejahen ..." Sein Freund Welker, der liberale Politiker, sagte nach der Aufnahme zu ihm: „Ich hätte dich nicht in unsre Kirche aufgenommen; du sagtest ja nur, was du nicht glaubst, aber nicht, was du glaubst[3])."

Reichlins Übertritt geschieht, wie aus seiner Selbstbiographie deutlich hervorgeht, ohne jede bedeutende Erschütterung, seine innere Haltung bleibt nach wie vor die gleiche. Schon beim Beginn der Anfeindungen von kirchlich-katholischer Seite rät ihm seine

[1]) Reichlin S. VIII.
[2]) Diese Eidesformel stammt aus der Regierungszeit Josephs II.
[3]) Reichlin S. 102.

Mutter, Protestant zu werden, wenn es zu seiner Ruhe und seinem Glück beitrage.

Auch nach dem Übertritt verläuft Reichlins Leben ohne besondere innere Erschütterungen, ohne merkbare Wendepunkte. Er vertritt ganz den psychologischen Typus des Leichtmütigen: heiter, liebenswürdig, nicht frei von Eitelkeit, ein Freund des geselligen Lebens und des Theaters, optimistisch, fortschrittsgläubig, ohne tiefere Religiosität. Auch er behält eine Abneigung gegen Ultramontane und Jesuiten, ist aber von dem leidenschaftlichen Haß Schads weit entfernt. Er erkennt als alter Mann in der altkatholischen Bewegung „jene Grundsätze wieder, welche die erleuchteten Theologen und Kirchenfürsten des gallikanischen und des josephinischen Zeitalters hatten", und begrüßt in ihr „die Morgenröte einer besseren Zeit für die fortschrittliche Entwicklung der katholischen Kirche". Am besten kennzeichnet er sich selbst und seine Geistesart durch eine Äußerung beim Tode seines Freundes Paulus: „Der unter seinem Bilde stehende Wahlspruch: La raison finira par avoir raison wird der Wahlspruch aller seiner Verehrer und Freunde bleiben. Denn, wer nur an den Fortschritt glaubt und auf ihn hofft, kann für ihn kämpfen, wie er kämpfte in seinem langen, tatenreichen Leben[1]."

Ganz ähnlich verläuft der Umschmelzungsprozeß bei einem Laien, dem Schriftsteller Heinrich König.

d) Heinrich König,

geb. 1790 in Fulda. Wird nach dem frühen Tod des Vaters von der Mutter in ärmlichen Verhältnissen erzogen. Besucht dort die Lateinschule und das Lyzeum; die napoleonischen Kriege, in deren Folge das ehemalige geistliche Fürstentum Fulda von einer Hand in die andere übergeht, erschweren eine regelmäßige Ausbildung. Die Aufforderung der Franziskaner in Fulda, zu kostenlosem Studium in ihr Kloster einzutreten, lehnt er weniger aus Überlegung als aus instinktivem Abneigungsgefühl ab. 1809 verläßt er das Lyzeum und findet eine vorläufige Unterkunft in der Schreibstube eines Advokaten. Als Fulda 1810 an Dalberg, den Fürstprimas des Rheinbunds, überging, erhielt er das Amt eines Akzisekontrolleurs. Später wird er von der preußischen Regierung in den Verwaltungsdienst übernommen und 1819 nach Hanau versetzt, wo er seine schriftstellerische Tätigkeit (historische Romane: „Die hohe Braut", „Die Clubisten in Mainz" usw.) beginnt und auch als liberaler Abgeordneter im hessischen Landtag wirkt. Um seinem Ärger über die „schleichende Reaktion der Römlinge und das überall wiedererwachende Pfaffentum" Luft zu machen, wird er Mitarbeiter an dem von Pfarrer Friedrich in Frankfurt herausgegebenen polemischen Blatt „Der Protestant". Dies und die Herausgabe zweier Schriften: „Rosenkranz eines Katholiken" und „Der Christbaum des Lebens", hat nach vorheriger Aufforderung zum Widerruf seine Exkommunikation zur Folge.

[1]) Reichlin S. 185.

wird am 25. Juni 1831 von der katholischen Kirche ausgeschlossen. Nachdem er einige Jahre ohne Anschluß an eine Konfessionskirche geblieben ist, drängt ihn seine Verheiratung mit einer Protestantin zur Regelung seiner kirchlichen Verhältnisse. Er tritt 1836 öffentlich zu der französisch-reformierten Gemeinde in Mainz über. 1840 kehrt er als Sekretär am Oberlandesgericht nach Fulda zurück, wo er von katholischer Seite mancherlei Anfeindungen erfährt. Freundliche Beziehungen zur deutschkatholischen Bewegung. Zieht sich 1847 in den Ruhestand nach Hanau und später nach Wiesbaden zurück. Gestorben 1869.

In der alten Bischofsstadt Fulda aufwachsend, ist König in seinen Kinderjahren von bunten glänzenden Bildern katholischen Lebens umgeben. Die prunkvollen Gottesdienste, die zahlreichen Klöster, die feierlichen Prozessionen beschäftigen seine Phantasie. Er ist selber Meßdiener im Kloster der Englischen Fräulein. Obwohl er dadurch in zu enge Berührung mit dem gottesdienstlichen Leben kommt, als daß nicht „der frühe Aufenthalt hinter den Kulissen der Andacht ihn über das einnehmende Schaugepränge des Altars hätte aufklären und vor seiner Vernunft die Nebel des Weihrauchs hätte zerstören müssen"[1]), wird sein kindliches Gemüt doch von dem eigentümlichen Schauer und Zauber des katholischen Kultus mächtig berührt: „Die frühesten Empfindungen des Knaben, wenn er auf die Schwelle der Jünglingschaft tritt, fliehen ins Träumerische, ins Schwärmerische hinaus. Solcher Stimmungen erinnere ich mich noch aufs lebhafteste, besonders aus der Zeit meiner Vorbereitung zur ersten Kommunion. So hatte ich am Karfreitage, von Kirche zu Kirche wandelnd, mit der Abenddämmerung die Pfarrkirche betreten und im dunklen Raum unter der Orgel, wo das heilige Grab ausgeschmückt war, in der hintersten Bank Platz genommen. Von dem buntfarbigen Lichte der Glaskugeln matt erhellt, stand die Monstranz zur Anbetung aus. Ich war mit den vorgeschriebenen Gebeten ziemlich gedankenlos fertig geworden; aber eine unbegreifliche Rührung hielt mich in dieser heiligen Stille fest, und während einzelne Gestalten der Andächtigen leise ab und zu gingen, fühlte ich mich allmählich so hoch gestimmt, so tief bewegt und vom Frühlingswehen des Unendlichen überrieselt, daß ich es nicht zu beschreiben wüßte."

„Indem ich aber hier bekennen darf, daß solche mystischen Empfindungen unmittelbarer Einigung mit der Gottheit von jetzt an und bis in die späteren Jahre wiederkehrten, muß ich doch gestehen, daß ich zum eigentlichen Pietismus nie geneigt war. Wenn dieser gern im Bewußtsein angeerbter Sündhaftigkeit verharrt, ohne sich auch selbst im Gefühl empfangener Erlösung daraus zu erheben, so war ich jederzeit mehr zu einer heiteren und mutigen pelagianischen als zur augusti-

[1]) König: Auch eine Jugend, S. 69.

nischen Anschauung disponiert. Ich mochte nie glauben, daß der Mensch von Natur oder durch Erbschaft so gar verderbt sei und sich nicht durch rechtschaffenen Willen, selbst auch außerhalb der Kirche, zur Tugend und Tüchtigkeit bringen könnte[1]."

Im 17. Lebensjahre erwachen in KÖNIG zuerst verstandesmäßige Zweifel an der Kirchenlehre und eine Kritik der frommen Übungen, die er bisher eifrig gepflegt hatte: „Ich fing an, des Kirchlichen, das ich von Kindesbeinen auf mit so erschöpfendem Eifer getrieben hatte, zu ermüden. Zweifel waren, ich weiß nicht woher, in mich gekommen ... Zunächst fand ich gegen die biblischen und kirchlichen Wunder viel einzuwenden. Daß ich gerade mit diesen Zweifeln viel zu ringen und zu kämpfen gehabt, kann ich nicht sagen. Mein Kirchenglaube, so streng geschult und mit Prämien ausgezeichnet, erwies sich doch nicht tapferer als kurz vorher die wohldressierten und dekorierten preußischen Generäle, die so übereilt die guten Festungen übergeben hatten. Und gleich den Franzosen zogen die Zweifel mit klingendem Spiel in mein Herz[2]."

Nur die Zweifel an dem Sakrament der Brotverwandlung bewegen ihn stärker und versetzen ihn einmal während der Messe vor der Kommunion in einen quälenden Angstzustand.

„Was mir aber über die Wiederkehr angstvoller Zweifel hinaushalf, war nicht bloß leichtflatternde Jugend, die nach neuen Richtungen des Lebens sucht, nicht bloß die Zeit, die ohne religiöse Streitigkeiten von den Kriegen Napoleons erfüllt war, sondern ein zufälliger Zusammenstoß mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts[3]."

Er liest mit einem Freund zusammen das seiner Zeit verbreitete Buch des Rationalisten SINTENIS: „Elpizon", das von der Fortdauer der Seele nach dem Tode handelt, und beide geraten darüber in den eigentümlichen Enthusiasmus jugendlicher Kritik: „Es denkt mir noch, wie der Freund eines Sonntags früh, als ich ihn abzuholen in die Stube trat, die er mit seiner eben zur Kirche gegangenen Mutter bewohnte, mir feierlich entgegenkam. Er trug das Buch wie eine Monstranz, öffnete es nach einem eingelegten Zeichen und las mir die Stelle vor, wo Christus neben SOKRATES, KONFUZIUS und andern Weisen und Reformatoren als ihresgleichen genannt war. Wir blickten uns an, stürzten einander in die Arme, tanzten und jubelten zwischen den geweißten Wänden umher — alles nur, weil wir den bezweifelten Gottessohn nun definitiv zum Menschensohn herabgesetzt, mediatisiert und säkularisiert erkannten. Das gedruckte Zeugnis eines sonst durchaus nicht ungläubigen Mannes, dessen etwas schwülstiger Stil uns ergriff, bestätigte uns in unsrer verzagten Meinung und hob uns mit

[1]) KÖNIG: Auch eine Jugend, S. 122. [2]) A. a. O. S. 227. [3]) A. a. O. S. 228.

einem einzigen Ruck über die Grundlagen aller Bedenken und Zweifel hinaus[1])."

In den nächsten Jahren bekümmert sich KÖNIG wenig um kirchliche Dinge, ohne jedoch eine gewisse Anhänglichkeit an die katholische Kirche zu verlieren: „Viele Jahre lang ließ ich das Kirchliche hingestellt sein. Ich meine kirchliche Fragen und Lehren; denn an den Zeremonien blieb ich fortwährend mit zarten Wurzeln hangen . . . Ich wüßte kein eigentümlich katholisches Dogma, das ich damals noch geglaubt hätte; das Geheimnis der Gnade kümmerte mich wenig, solange ich eine tief ursprüngliche Wärme für das Gute in mir empfand . . . Dennoch mochte mein Naturell viel katholischer geblieben sein, als ich dachte. So überaus mächtig ist die Lebenskraft einer Kirche, die einst eine ganze Welt mit Wundern erfüllte, daß sie noch immer mit einem ihrer tiefsinnigen Gebräuche oder mit der Zauberformel eines Gebets religiöse Gefühle selbst in einem ihr abtrünnigen Herzen anfacht[2])."

Er besucht auch in dem protestantischen Hanau noch die katholische Kapelle. Erst die Abneigung gegen die erstarkende kirchlich-ultramontane Reaktion führt ihn zu offenen literarischen Angriffen auf die katholische Kirche[3]), die seine Ausschließung zur Folge haben.

Seine Stellung zu der Exkommunikation ist sehr bezeichnend: „Religiöse Menschen sind nicht gern ohne Kirche; sie glauben sich in der gewohnten Hülse, wenn auch nur aus Gewohnheit, leichter fassen zu können, und am Ende ist es nichts weiter, als daß sie aus Mangel an Selbständigkeit eben nur gefaßt sein wollen. Ein Kind, das zum erstenmal von der führenden Hand freigelassen wird, ist voll Angst und Beben. Und der Mensch, der zum erstenmal religiös selbständig sein soll, glaubt sich im Unendlichen verloren, wenigstens ins Unendliche zu verlieren. Ich machte die Erfahrung etwas anders. Viele Jahre schon hatte ich mich in der gesprungenen Kapsel des Katholizismus als ein loser Kern gehalten, der zuletzt auch in oben erwähntem Schriftchen[4]) — lose rasselte. So hatte ich inmitten der großen Petruskirche die Übergangskrise des Protestantismus für mich im Stillen auf innerliche Weise bestanden, wie sie vor 300 Jahren äußerlich so viele Länder durchgoren hatte. Daher fand ich mich, durch Exkommunikation aus der Kapsel ausgeworfen, nicht eben verlegen: Der lose Zustand war nun ein freier geworden[5])."

---

[1]) A. a. O. S. 230. [2]) KÖNIG: Ein Stilleben, S. 93f.
[3]) A. a. O. S. 97. [4]) Rosenkranz eines Katholiken.
[5]) KÖNIG: Stilleben, S. 101f.

In eine der protestantischen Kirchen einzutreten, fühlt sich KÖNIG nicht gedrungen. Er kann den „Protestantismus in keiner seiner bestehenden Formen für eine eigentliche Kirche ansehen“, sondern hält den Protestantismus nur dazu bestimmt, den allmählichen Abbruch, die Zersetzung der römischen Kirche zu vollziehen. Wenn er sich später doch einer protestantischen Kirchengemeinschaft anschließt, geschieht es mehr aus äußeren Rücksichten als aus persönlichem Bedürfnis nach Anschluß.

KÖNIG kommt von dem Autoritarismus der römischen Kirche, für den die Institution alles, der einzelne nichts ist, zu dem entgegengesetzten Extrem des Liberalismus, der, ebenfalls im Begrenzten verharrend, die Freiheit als Negation der Autorität ergreift und den Halt in der eigenen endlichen Individualität findet. Es handelt sich hier nicht um den religiösen Individualismus der Reformatoren, sondern um einen atomisierenden Individualismus, der den einzelnen völlig auf sich selbst stellt: „Der Katholik, der seiner Kirche entwächst, wird durch seinen Austritt sein eigener Protestant und findet in einem gemeinsamen Protestantismus keine Befriedigung seiner mitgebrachten Herzensbedürfnisse[1]).“

„Der einzelne vereinzelt sich mit seinem religiösen Herzen. Das alte Leben der christlichen Kirche zerfällt in seine Atome, die das schöpferische Christentum zu einem neuen Körper wieder verbinden wird. In dieser Weltlage schien es mir keine innere Pflicht zu sein, daß man einer bestehenden Kirchengemeinde angehöre. Höchste Aufgabe für jeden bleibt es aber in Freiheit und Liebe, d. h. durch edlen Willen und reine Gesinnung, den wahren Geist des Christentums zu begreifen und in seinem individuellen Leben auf eigentümliche Weise zu entwickeln[2]).“

Anhang: Der Deutschkatholizismus.

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, wie neben der Erweckung einzelner auch eine religiöse Massenbewegung herging, wie kleine religiöse Gemeinschaften zustande kamen, die aber fast alle um ihren Bestand zu kämpfen hatten, weil es für die Mehrzahl der Menschen schwer ist, den persönlichen Halt im Glauben — ganz ohne die Stütze einer festen äußeren Autorität — auf die Dauer zu bewahren. Daß es noch viel weniger möglich ist, auf die bloße rationale Kritik und Negation des Autoritarismus eine religiöse Gemeinschaft aufzubauen, sondern daß eine solche Bewegung schließlich zur völligen Auflösung führen muß, dafür ist ein gutes Beispiel der Deutschkatholizismus, der seiner psychologischen Struktur nach als Ausläufer der Aufklärung anzusehen ist.

[1]) Stilleben, S. 155. [2]) A. a. O. S. 118.

Den äußeren Anlaß zu der deutschkatholischen Bewegung gab die Ausstellung des hl. Rockes in Trier im Jahre 1844. Diese Schaustellung, zu der Massen herbeiströmten, zeigte einerseits, wie tief im katholischen Volk die Anhänglichkeit an seine Kirche noch wurzelte, und wurde andrerseits von den durch die Aufklärung berührten Gebildeten als Rückfall in den schlimmsten Aberglauben empfunden.

Einen Ausdruck fand diese Stimmung in dem „offenen Brief", den Johannes Ronge im Oktober 1844 an den Bischof Arnoldi von Trier richtete. Dieses in ziemlich schwülstigem Stil verfaßte Schriftstück nennt die Wallfahrt nach Trier ein Götzenfest und ergeht sich in heftigen Apostrophen an den Bischof: „Wissen Sie nicht — als Bischof müssen Sie es wissen —, daß der Stifter der christlichen Religion seinen Jüngern und Nachfolgern nicht seinen Rock, sondern seinen Geist hinterließ? Sein Rock, Bischof Arnoldi, gehört seinen Henkern. Wissen Sie nicht — als Bischof müssen Sie es wissen —, daß Christus gelehrt hat: Gott ist Geist, und wer ihn anbetet, soll ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten?" Der Brief schließt mit einem Aufruf an die deutschen Bürger, solche Schmach nicht länger zu dulden und „die Lorbeerkränze eines Huss, Hutten, Luther, nicht beschimpfen zu lassen".

Der Verfasser, Johannes Ronge (1813—1887) aus Bischofswalde in Schlesien, war schon während seines theologischen Studiums in Breslau von Zweifeln am katholischen Dogma erfaßt worden. Als Kaplan in Grottkau war er wegen eines Aufsatzes: „Rom und das Breslauer Domkapitel" 1843 suspendiert worden und hatte den Unterricht der Kinder protestantischer Bergbeamten in Laurahütte übernommen.

Ronge ist ein an seinem katholischen Glauben längst irre gewordener, von der Zeitbildung oberflächlich berührter Mann, der von den tieferen Seiten der katholischen Frömmigkeit nie wirklich innerlich erfaßt war.

Bezeichnend für seinen dem Autoritarismus auf dem gleichen Niveau entgegengebrachten liberalen Standpunkt sind folgende Äußerungen: Er klagt über die Tyrannei der römischen Hierarchie, die ihn hindere, seinem Beruf als „Volkslehrer" nachzukommen. Dieser Beruf bestehe darin, „als solcher nicht allein sich selbst geistig zu vervollkommnen und mit der Entwicklung der Zeit fortzuschreiten, sondern daß er auch seiner Gemeinde die Fahne der Zivilisation und Humanität vorantragen muß".

Ebenso innerweltlich faßt er die Aufgabe der Kirche: „Die Versöhnung und Ausgleichung zwischen dem gebildeten und ungebildeten, zwischen dem sittlichen und unsittlichen Teil der Menschheit vor-

zunehmen, auch die Aussöhnung zwischen dem reichen und notleidenden Teil der Menschheit." Diese Aussöhnung soll zustande kommen „durch Vervollkommnung, Veredelung, durch Liebe und Freiheit aller[1])."

Der Angriff Ronges gegen den Katholizismus kommt also keineswegs aus dem Zentrum des religiösen Lebens, geht überhaupt nicht primär von religiösen Interessen aus, sondern dieser Angriff ist der Gegenschlag gegen „die Verhöhnung der gesunden Vernunft zu Trier".

Die begeisterte Aufnahme, die Ronges offener Brief fand, besonders in den auch politisch freier gerichteten Kreisen[2]), zeigt, daß man sich vielfach durch die neue, strengere Richtung des Katholizismus, die die Reformgedanken eines Sailer und Wessenberg erst ignorierte und dann verpönte, abgestoßen fühlte.

Es gelingt Ronge, in Breslau eine „deutschkatholische" Gemeinde zu bilden. Unabhängig von Ronge war es schon in Schneidemühl zur Bildung einer freien Gemeinde gekommen. Dort wirkte der katholische Vikar Johann Czerski (1813—1893), der schon während seiner Studienzeit durch Bibellektüre zu Zweifeln an einigen katholischen Dogmen und Einrichtungen gekommen war. Er war 1847 wegen einer Verletzung des Zölibats suspendiert worden und hatte seinen „Abfall von der römischen Hofkirche" erklärt. Seine Gemeinde trat mit ihm aus und richtete an die Regierung die Bitte, sie als eine von der römisch-katholischen Kirche ausgesonderte „Christkatholische Gemeinde" anzuerkennen. Sie stellte sich, was die Lehre betrifft, auf den Boden des Nizänums, forderte das Abendmahl unter beiderlei Gestalt und verwarf den Priesterzölibat, die lateinische Sprache in der Messe, die Lehre vom Fegfeuer und vom Papst als Stellvertreter Christi.

Beide Bewegungen verbinden sich, doch so, daß Czerski, bei dem das religiöse Interesse immerhin stärker ausgeprägt ist, sich ganz der Führung Ronges unterwirft, der immer mehr zum Radikalismus neigt.

Bei der ersten „allgemeinen Kirchenversammlung der deutschkatholischen Kirche", die 1845 in Leipzig stattfindet, zeigt es sich deutlich, wie sehr das Zusammenbindende eigentlich nur in der Negation, in der Loslösung von der römischen Kirche liegt. Ronge stellte den Grundsatz auf, „daß die Freiheit der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Individuen durch nichts beschränkt

---

1) Schmid S. 625.

2) Zu den Führern der deutschkatholischen Bewegung gehörte der 1848 erschossene Politiker Robert-Blum.

werden dürfe; denn nur in der vollkommenen Freiheit könne die christliche Kirche gedeihen".

Auf eine solche Freiheit der Willkür und des extremen Individualismus, die eigentlich nur Form ohne Inhalt ist, läßt sich aber keine Kirche aufbauen. Das zeigte sich besonders, als es galt, ein Bekenntnis aufzustellen. Nach dem Grundsatz: „Jedem Glied der Gemeinschaft ist Glaubensfreiheit gesichert, ein in alle Einzelheiten des Glaubens eingehendes Bekenntnis würde in die Freiheit des einzelnen eingreifen und hieße mit dem Prinzip brechen" einigte man sich schließlich auf ein modernisiertes Apostolikum.

In dieser Richtung schreitet die Bewegung weiter. 1846 veröffentlichte ein Anhänger RONGES folgende Thesen: „Die christkatholische Gemeinschaft darf als ihr einigendes Band keinen Glaubenssatz aufstellen; jeder Glaubenssatz ist ein Mittel zur Veruneinigung; Glaubenssätze hindern an der Erreichung des Ziels einer allgemeinen christlichen Kirche[1])." Darin liegt etwas Richtiges. Sobald die religiöse Überzeugung rational geformt wird, sobald Glaubenssätze im strengen Sinne aufgestellt werden, bietet sie der Kritik einen Angriffspunkt und wird dadurch Anlaß zur Meinungsverschiedenheit. Aber es müßte dieser Ablehnung aller rationalen Formung dann wenigstens eine starke religiöse Position das Gleichgewicht halten. Gerade daran fehlt es aber bei der deutschkatholischen Bewegung. Die Position, die ihr vorschwebt, ist etwas ganz Unbestimmtes: es handle sich darum, „das Christentum zum Menschentum zu veredeln".

So ist es unvermeidlich, daß die deutschkatholische Bewegung, die von so vielen, auch Protestanten, begeistert begrüßt worden war, infolge ihrer religiösen Schwäche sich langsam wieder auflöst. Die Männer, denen die religiöse Frage im Mittelpunkt steht, ziehen sich zurück. Als das Jahr 1848 die staatliche Anerkennung der deutschkatholischen Gemeinden bringt, erfolgt doch kein neuer Aufschwung. Das religiöse Interesse war bereits erloschen und hatte dem politischen Platz gemacht. Ein Teil der Deutschkatholiken ging mit den Führern ins demokratische Lager über. Der Rest der deutschkatholischen Gemeinden vereinigte sich mit den freiprotestantischen Gemeinden der sogenannten Lichtfreunde, die sich in ganz ähnlicher Weise von der evangelischen Kirche losgelöst hatten, als dort die neuerwachende konfessionelle Orthodoxie den Rationalismus zu verdrängen begann.

---

1) Cf. SCHMID S. 647.

3. Die Krisis auf dem Boden des Ultramontanismus und der modernen Weltanschauungskämpfe.

Die neuere und neueste Entwicklung des Katholizismus ist dadurch gekennzeichnet, daß er sein autoritatives System immer allseitiger und konsequenter ausbildet. Nachdem in den Stürmen der Aufklärung und der französischen Revolution auch das feste Gebäude der römischen Kirche nicht unerschüttert geblieben war, setzt in den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts die kirchliche Reaktion mit Macht ein. Zu Beginn der Restauration bewirkt der Geist der Romantik einen religiösen Aufschwung, eine ideale Auffassung des Katholizismus, eine vielversprechende Blüte der theologischen Wissenschaft. Dann aber führt die Entwicklung immer mehr zum strengsten Autoritarismus, zur schroffen Ausschließung alles Nichtkatholischen, zur konsequenten Ausdehnung des kirchlichen Herrschaftsanspruches auf alle Lebensgebiete. So entsteht jene spezifische Ausprägung des Katholizismus, die wir Ultramontanismus zu nennen pflegen. Eine treffende Definition des ultramontanen Systems gibt DÖLLINGER: „Die ultramontane Anschauung läßt sich in einem einzigen kurzen und klaren Satz zusammenfassen; aber aus diesem Satz entspinnt sich eine Lehre und Anschauung, welche nicht bloß Religion und Kirche, sondern auch Staat, Wissenschaft, Politik, Sitte und soziale Zustände, kurz das ganze geistige Leben der Menschen wie der Völker in ihren Bereich zieht: Der Papst ist die höchste unfehlbare und darum auch einzige Autorität in allem, was Religion, Kirche, Sitte und Moral betrifft; jedem seiner Aussprüche über diese Gegenstände gebührt unbedingte innerliche und äußerliche Unterwerfung von seiten aller, der Kleriker wie der Laien[1]."

Für unsern Zusammenhang besonders wichtig ist 1. die Konzentration der autoritativen Machtfülle auf die Person des Papstes und 2. die konsequente Absperrung gegen die moderne Kultur und Wissenschaft.

Das Charisma der Irrtumslosigkeit, des unfehlbaren Lehramts, war bisher nur der Gesamtkirche und ihrer Vertretung im Gesamtepiskopat beigelegt worden. Als Richtschnur galt der Grundsatz des VINCENTIUS VON LERINUM: „Id teneamus, quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est." Das ändert sich, indem das Vatikanische Konzil von 1870 die Unfehlbarkeit des Papstes zum göttlich geoffenbarten Dogma erhebt. Die wichtigste Bestimmung jener berühmten Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi[2]) ist folgende:

[1]) DÖLLINGER: Kleine Schriften, S. 226.
[2]) Abgedruckt auch bei SCHULTE: Altkatholizismus, S. 1—14.

Wenn der römische Papst ex cathedra spricht, d. h. wenn er eine von der ganzen Kirche festzuhaltende Lehre in Sachen des Glaubens und der Sitte definiert, genießt er die Unfehlbarkeit, die Christus der Kirche verheißen hat; deshalb sind solche Definitionen des römischen Papstes „ex sese, non autem e consensu Ecclesiae" irreformabel. In dem Wort „irreformabel" liegt die Aussperrung des lebendigen Lebens, das nichts endgültig Fertiges kennt, sondern dem Geist immer von neuem Formen schafft und wieder auflöst. Am bedeutsamsten aber ist der erst nachträglich ohne Wissen der Konzilsminorität hineingekommene Zusatz: ex sese, non autem e consensu Ecclesiae. Dadurch ist die Mitwirkung der Kirche in der Tat ausgeschaltet, und die ganze Fülle der autoritativen Gewalt ruht auf einem einzelnen Menschen, auf dem jeweiligen römischen Papst.

In diesem päpstlichen Absolutismus[1]) erreicht der Autoritarismus der römischen Kirche seine gewaltigste Konzentration, seine höchste Steigerung — aber es tritt damit auch die Gefahr des Umschlagens ins entgegengesetzte Prinzip ein. Die breite Basis des „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est" ist verlassen; wer bürgt dafür, daß das Autoritätsprinzip nicht in die völlige Willkür umschlägt und der Papst, ohne Rücksicht auf den Glauben der Kirche, ex cathedra als Glaubenssatz aufstellt, was er will[2])? Döllinger sieht diese Gefahr deutlich: „Bisher sagte der Katholik: Ich glaube diese oder jene Lehre auf das Zeugnis der ganzen Kirche aller Zeiten, weil sie die Verheißung hat, daß sie immerdar bestehen, stets im Besitz der Wahrheit bleiben soll. Künftig aber müßte der Katholik sagen: Ich glaube, weil der unfehlbar erklärte Papst es zu lehren und zu glauben befiehlt. Daß er aber unfehlbar sei, das glaube ich, weil er es von sich behauptet . . . Wenn auch 400 oder 600 Bischöfe im Jahr 1870 zu Rom beschlossen, daß der Papst unfehlbar sei, hat jener Beschluß doch nur so viel Kraft und Autorität, als der Papst ihm, indem er sich denselben aneignet, gibt. Und so löst sich denn alles zuletzt in das Selbstzeugnis des Papstes auf, was freilich sehr einfach ist[3])."

Der andere Punkt, der für unsern Zusammenhang in Betracht kommt, ist die möglichst lückenlose Absperrung des Katholizis-

[1]) Döllinger sieht darin eine letzte Auswirkung der altrömischen Herrschaftsansprüche: „Es ist nach meinen Wahrnehmungen zu konstatieren, daß der gebildete Italiener das Papsttum mit ganz andern Augen anzusehen pflegt, als dies die Menschen diesseits der Alpen tun. In seinen Augen ist dieses Institut ein großartiges, politisch-religiöses Kunstwerk, das Meisterstück italienischer Geistesüberlegenheit und Staatsklugheit, der Riesenbau, an dem der lateinische Stamm, dem das regere imperio populos als Nationalvorzug eigen ist, durch zwanzig Generationen restlos und folgerichtig fortgebaut hat." (Friedrich III, S. 180f.)

[2]) Cf. Schulte: Altkatholizismus, S. 289f. [3]) Friedrich III, S. 522ff.

mus gegen die moderne Kultur und Wissenschaft. Der Katholizismus braucht diese Absperrung. Er braucht zur Ergänzung seines Systems unfehlbarer Lehren eine kirchlich approbierte, die kirchlichen Schranken nie überschreitende Wissenschaft, und er findet sie, indem er das philosophisch-theologische System des THOMAS VON AQUINO mit seinen aristotelischen Grundlagen für die kirchliche Wissenschaft schlechthin erklärt. Durch diese Verabsolutierung eines bestimmten einzelnen wissenschaftlichen Systems wird natürlich eine große Einheitlichkeit, Ruhe und Geschlossenheit gegenüber dem bewegten Strom des modernen Geisteslebens gewonnen. Aber mit den neuen Problemstellungen, den Fragen und Zweifeln wird auch das Leben selbst ausgeschlossen. Die notwendige Folge der Isolierung dem geistigen Leben der Zeit gegenüber ist die Erstarrung, der geistlose Mechanismus. Der äußere Merkstein für die Abschließung des Katholizismus dem modernen Geistesleben gegenüber ist die Enzyklika Pascendi vom 8. September 1907, in der PIUS X. dem Modernismus und damit jedem Versuch der Ausgleichung zwischen der Welt des Katholizismus und der modernen Wissenschaft das Verwerfungsurteil spricht. Der Protestantismus hat seinem Wesen nach eine solche Abschließung und Aussperrung des modernen Geisteslebens nicht nötig — wenn auch häufig genug eine protestantische Orthodoxie eine ganz ähnliche ängstliche und abwehrende Stellung dem wissenschaftlichen Fortschritt gegenüber einnimmt. Der genuine Protestantismus aber, der das Absolute im persönlichen Erlebnis des Glaubens erfaßt, braucht keine Wissenschaft oder Philosophie irgendwelcher Art zu scheuen; denn die wissenschaftliche Kritik berührt ja nur die rationale Form der Überzeugung, nie das Erlebnis selbst, und diese Form kann der Protestantismus getrost immer wieder der Auflösung und Neubildung im Prozeß des Lebens überlassen; nicht der Buchstabe, sondern der Geist ist das, was bindet und zusammenhält. Wenn dagegen, wie im Katholizismus, die feste, fertige, unantastbare Form das Wichtige ist, liegt die Absperrung gegen die moderne Wissenschaft und damit gegen jede Möglichkeit der Kritik ganz in der Konsequenz des Prinzips.

So steht der Katholizismus in seiner ultramontanen Ausprägung als eine gewaltige, in sich selbst geschlossene Einheit da, in der imponierenden Sicherheit, aber auch in all der Ausschließlichkeit, Intoleranz und Gewaltsamkeit, die entstehen, wenn ein Begrenztes verabsolutiert wird.

Die Haltung des einzelnen dieser großen autoritativen Institution gegenüber kann nur der Gehorsam sein, die unbedingte innere und äußere Unterwerfung. Persönliche Prüfung und

Überzeugung hat hier keinen Raum. Die Kirche bringt das Dogma fertig von außen heran, und der Glaube wird ganz und gar zur unbedingten, unbezweifelten, ja selbst unbesehenen Hinnahme der Lehren, die die Kirche zu glauben vorstellt. Für den dem modernen Ultramontanismus entsprechenden Glaubensbegriff nur ein Beispiel[1]: „Die Wahrheit des Glaubens ist ein Schatz, welcher der Kirche zur Bewahrung und Ausspendung anvertraut ist. Man darf ihn weder heimlich noch offen sich selber aneignen, sondern man muß ihn von der Kirche sich reichen lassen und im Gehorsam die Bedingungen erfüllen, unter welchen man ihn aus ihrer Hand entgegennimmt ... Ohne Gehorsam kann bei Verkündigung und Annahme einer Wahrheit von Glauben überhaupt keine Rede sein. Wird die Annahme einer Wahrheit gefordert und vollzogen auf Grund des Gewichts innerer Gründe für den Inhalt und beigebrachter Beweise für die innere Richtigkeit der Sätze, dann ist mein Fürwahrhalten ein Wissen und der Vortrag des Inhalts ein wissenschaftliches Lehren, keine Predigt des Glaubens. Dieser von der Glaubensbetätigung unzertrennbare Gehorsam gegen die Kirche bzw. gegen Christus, in dessen Auftrage die Kirche lehrt, enthält freilich eine Schwierigkeit; aber deren Überwindung begründet vor Gott die sittliche Verdienstlichkeit des Glaubens."

Hier ist sowohl die kirchliche Bindung als auch die Intellektualisierung des Religiösen — der christliche Glaube ist eine Summe von Lehren, wenn auch von übernatürlich geoffenbarten — aufs äußerste getrieben. Mit diesem „Glauben" ist die unbedingte Bereitschaft zum sacrificio dell' intelletto, zum Opfer jeglichen eigenen Fragens und Prüfens gegeben. Ja, diese Bereitschaft wird zur ständigen Disposition: „Die Autorität ist speziell für den Theologen das Lebenselement, in dem er allein atmet. Seine bleibende Grundstimmung muß die zur zweiten Natur gewordene Bereitwilligkeit, ja das tief gefühlte Bedürfnis sein, sich bei der eigenen Forschung ganz von der geistigen, intellektuellen, höheren Autorität leiten zu lassen[2])."

Freilich hat auch die völlige Unterwerfung unter die kirchliche Autorität ihre Grenzen. Auch sie kann, wenn das Prinzip überspannt wird, in ihr Gegenteil umschlagen, in die Ablehnung jeder Autorität, in Skepsis und individualistische Willkür: „Ein gründlicher Widerwille gegen das unersättliche, stets weitergreifende Priestertum wird sich der Geister mehr und mehr bemächtigen. Tiefer und tiefer wird der Unwille über so maßlose Zumutungen sich ein-

[1]) Dr. Braun in Würzburg gegen Schell; zitiert bei Kübel: Geschichte des katholischen Modernismus, S. 28ff.

[2]) Commer, Ernst: Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus.

bohren in die Seelen der Menschen — auch die menschliche Glaubensfähigkeit hat ihre Grenzen, und TERTULLIANS credo quia absurdum findet in dem heutigen Europa keinen Nachhall mehr[1])."

Dennoch wird das sacrificio dell' intelletto immer wieder gebracht — gerade von tief religiösen und geistig hochstehenden Menschen, und es umgibt die, welche es bringen, mit der Würde, die ein großes Opfer verleiht. Das kommt daher, daß in der römischen Kirche die bedingungslose Unterwerfung unter die Autorität in eigentümlicher Weise als Auswirkung der schönsten unter den christlichen Tugenden, der Demut, erscheint.

Die Demut ist eine Haltung der Seele, die der in ihrer Tiefe erfaßten christlichen Frömmigkeit wesentlich ist: „Sie ist die innere seelische Nachzeichnung der einen großen Bewegung des Christlich-Göttlichen, in der es sich freiwillig seiner Hoheit und Majestät begibt, zum Menschen kommt, um jedermanns und aller Kreatur freier und seliger Knecht zu werden[2]). Indem wir diese Bewegung mitvollziehen und all unser Selbst, all seinen möglichen Wert und seine Achtbarkeit und Würdigkeit, die der Stolze fest umklammert, loslassend, uns selbst wahrhaft ‚verlieren' und uns ‚dahingeben' — angstlos, was hierbei mit uns geschehe — aber dunkel vertrauend, es könne der Mitvollzug jener göttlichen Bewegung als einer göttlichen auch uns nur zum Heile dienen —, sind wir ‚demütig'[3])".

Diese schöne Selbstentäußerung, diese Liebe aller Dinge in Gott, ist bei vielen „Heiligen" der katholischen Kirche ausgeprägt, am reinsten vielleicht bei FRANZISKUS VON ASSISI. Sie ist aber auch mitenthalten in der reformatorischen Bewegung des „Glaubens". Das Wagnis des Glaubens besteht ja gerade darin, daß der Glaubende sich selbst losläßt, auf alle eigene Kraft und eigenen Wert völlig verzichtet, um sich an Gott hinzugeben, der seine Gnade strömen läßt „ohne all unser Verdienst und Würdigkeit". Wer sich so im Glauben selbst verliert, um sich in Gott wiederzugewinnen, der ist ein „freier Herr aller Dinge" und zugleich auch „ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan in der Liebe".

Diese „Demut", die in der Sphäre des Religiös-Sittlichen heimisch ist, wird nun in eigentümlicher Weise transponiert in die Sphäre des Intellektuellen und Autoritativen. Die echte Demut ist die Hingabe des eigenen Werts vor dem Absoluten, vor Gott — die Hingabe der sittlichen Würdigkeit und auch das Loslassen alles Wissensstolzes. Vor dem Unendlichen und Vollkommenen ist „unser Wissen Stückwerk", das

---

1) DÖLLINGER bei FRIEDRICH III, S. 478f. 2) Cf. Phil. 2, 5—8.

3) SCHELER, MAX: Abhandlungen und Aufsätze Bd. 1, S. 9.

aufhören wird, wenn das Vollkommene erscheint; die „göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind[1]).“ Etwas ganz anderes aber ist es, wenn diese Beugung, dieser Verzicht auf eigenen Wert und eigene Erkenntnis geschieht nicht im Angesicht des Unendlichen, sondern vor einem Endlichen, das zwar mit dem Glanz des Göttlichen umkleidet, aber doch in eigentümlicher Weise begrenzt und verengt ist. Nicht vor Gott wird das sacrificio dell' intelletto gebracht, sondern vor einer menschlichen Autorität, die den Anspruch auf Absolutheit erhebt. Damit tritt eine merkwürdige Verschiebung und Verzerrung der Demut ein[2]). Die „Demut“, die vor der kirchlichen Autorität sich beugt, hat nicht jene befreiende, innerlich reich machende Wirkung wie die echte Demut, sondern sie läßt gerade bei den Besten eine Reibung, einen Stachel im Gewissen, ein Gefühl, einem unberechtigten Anspruch nachgegeben zu haben, zurück. Aber dennoch nimmt auch diese spezifisch katholische Demut etwas von dem Glanz und der Schönheit der religiösen Demut mit herüber; das sacrificio dell' intelletto ist, wenn es ganz echt und ernst gebracht wird, nicht eine Servilität oder Heuchelei, sondern ein Opfer, wie es die tapferen und starken Seelen bringen, und vielmehr ein Zeichen inneren Reichtums und seelischer Tiefe als die in oberflächlicher Kritik gewonnene Freiheit des Liberalismus.

Die Bewegungen gegen den päpstlichen Absolutismus und gegen die Ausschließung des modernen Geisteslebens, der Altkatholizismus und der Reformkatholizismus, sind in erster Linie innerkatholische Bewegungen — und nur gelegentlich kommt es auf diesem Boden zu Konversionen. Da sich aber die vorliegende Untersuchung ihrer ganzen Abzweckung nach nicht auf Konversionen beschränkt, sondern allen jenen Krisen nachgehen möchte, durch welche die Geborgenheit des einzelnen in dem autoritativen Gefüge der römischen

[1]) Diese tiefen Paradoxien ausgesprochen bei Paulus, cf. 1. Kor. 13, 9—12; 1. Kor. 1, 19—25; Röm. 11, 33—36.

[2]) Cf. Döllinger: „Bekanntlich haben die Jesuiten, als sie den Plan faßten, den päpstlichen Absolutismus in Kirche und Staat, in Lehre und Verwaltung zum Glaubenssatz erheben zu lassen, das sog. sacrificio dell' intelletto erfunden und ihre Anhänger und Jünger versichert, viele, und darunter sogar Bischöfe, auch wirklich überredet: Die schönste Gott dargebrachte Huldigung und der edelste christliche Heroismus bestehe darin, daß der Mensch, dem eigenen Geisteslichte der selbsterworbenen Erkenntnis und gewonnenen Einsicht entsagend, sich mit blindem Glauben dem untrüglichen päpstlichen Magisterium, als der einzigen sicheren Quelle religiöser Erkenntnis, in die Arme werfe. Es ist diesem Orden allerdings in weitem Umfang gelungen, die Geistesträgheit in den Augen Unzähliger zur Würde eines religiös verdienstlichen Opfers zu erheben und mitunter selbst Männer, welche vermöge ihrer sonstigen Bildung zur Anstellung der geschichtlichen Prüfung wohl befähigt waren, zum Verzicht auf dieselbe zu bewegen.“ (Aus Döllingers Brief an Erzbischof Scherr vom 29. März 1871, abgedruckt bei Schulte: Altkatholizismus, S. 200.)

Kirche erschüttert wird, so hindert nichts, auch diese für die Erkenntnis der Struktur des Katholizismus als Geistestypus sehr lehrreichen Erscheinungen hier zu analysieren.

A. Protest gegen den päpstlichen Absolutismus.

Wir beginnen mit den Fällen, die mit dem Gewissensprotest gegen den päpstlichen Absolutismus zusammenhängen.

a) IGNAZ VON DÖLLINGER,

geb. 1799 im Bamberg, verbringt seine Jugend in Würzburg, wo sein Vater als bekannter Professor der Anatomie und Physiologie an der Universität wirkt. Er besucht das Gymnasium und die Universität in Würzburg und beendigt seine theologischen Studien 1822 im geistlichen Seminar in Bamberg. Nach kurzer Tätigkeit als Kaplan in Marktscheinfeld wird er 1823 Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts an dem Lyzeum in Aschaffenburg, 1826 außerordentlicher, 1827 ordentlicher Professor an der Universität München. Er ist neben MÖHLER der bedeutendste Vertreter jener Richtung in der deutschen katholischen Theologie, die, in bewußter Abkehr von der Aufklärung, von der Romantik her die Kraft zu einem neuen Aufschwung empfing. Er schließt sich in München dem Kreis um JOSEPH GÖRRES an und damit der streng kirchlichen Partei, die sich im Gegensatz zu der Toleranz der Aufklärung dem Protestantismus von neuem feindselig gegenüberstellt. Er vertritt diese Richtung seit 1845 als Abgeordneter in der 2. bayrischen Kammer, er verteidigt die die konfessionellen Gegensätze in Bayern verschärfende Kniebeugungsorder König Ludwigs I. und veröffentlicht 1846/48 ein großes Werk: „Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen", das als Widerlegung von RANKES Reformationsgeschichte gedacht ist. 1847 wird er zum Propst des Hofstiftes St. Cajetan ernannt. 1848/49 tritt er als Mitglied des Frankfurter Parlaments für das Selbstregierungsrecht der Kirche ein.

Bei aller strengkirchlichen Haltung ist aber DÖLLINGER keineswegs im eigentlichen Sinne ultramontan. Im Gegenteil, er verficht gegenüber den römischen Machtansprüchen das Recht einer deutschen Nationalkirche und gegenüber der Neuscholastik das Recht der deutschen theologischen Wissenschaft. Dadurch zieht er sich immer mehr die Feindschaft der jesuitisch-ultramontanen Partei zu. Er ist vom Standpunkt des alten Traditionsbegriffes Gegner der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes. Obwohl er nicht selbst am Vatikanischen Konzil teilnimmt, ist er durch seine Publikationen („Janus", „Römische Briefe über das Konzil") die Seele des von der Konzilsminorität geleisteten Widerstands gegen das Dogma von der Infallibilität. Da er sich dem Unfehlbarkeitsdogma auch nachträglich nicht unterwirft, verfällt er 1871 der Exkommunikation. Er nimmt an der Konstituierung der altkatholischen Gemeinschaft lebhaften Anteil, ohne ihr als Mitglied beizutreten; er zieht sich vielmehr allmählich von ihr zurück. Auch nach 1871 ist er als Gelehrter und Forscher unermüdlich tätig (1888 wird er zum Präsidenten der Akademie der Wissenschaften ernannt) und erhebt sich immer mehr zu einer großartigen Objektivität und Universalität der geschichtlichen Betrachtung. Gestorben in hohem Alter am 10. Januar 1890.

Ein Schweizer Politiker, der DÖLLINGER im Jahre 1850 kennenlernte, urteilt über ihn: „Ich habe nie einen Menschen in meinem Leben angetroffen, dessen Verstandestätigkeit eine so riesige Entwicklung genommen, wie dies bei DÖLLINGER der Fall war; sie ist bei ihm aber auch der ganze Mensch, und jene andre herrliche Seite des menschlichen Geistes, das Gemütsleben, fehlt ihm gänzlich[1].“ DÖLLINGERS Schüler und Biograph FRIEDRICH bestreitet diese Auffassung mit Recht. Hinter DÖLLINGERS kühler Wissenschaftlichkeit verbarg sich ein tiefes Gemütsleben — aber es ist für die psychologische Analyse außerordentlich schwierig, an dies Gemütsleben und damit an die Wurzeln seines Wesens heranzukommen.

DÖLLINGER ist vor allem Gelehrter[2]; er lebt in der wissenschaftlichen Arbeit, zu der ihm ein außergewöhnliches Sprachentalent und ein eminentes Gedächtnis zur Verfügung steht. Er lernt schon an dem Beispiel des Vaters den Ernst wissenschaftlicher Forschung kennen. Was ihn gegen den Wunsch des Vaters zum Studium der Theologie treibt, ist allein das Interesse an der theologischen Wissenschaft. Er erzählt davon selbst: Der Vater pflegte die Wißbegierde des Knaben durch eigenen Unterricht und Gespräche zu fördern: „Nur auf alle Fragen, die ich als Kind an meinen Vater in theologischer Beziehung stellte, antwortete er stets: ‚Das weiß ich nicht‘ oder ‚das weiß man nicht‘, so daß ich im Dunkeln blieb. Da dachte ich mir schon als Knabe: Wenn du die Theologie erlernst, wirst du vieles begreifen und verstehen und der Mutter Auskunft geben können. Dieser Gedanke befestigte sich in mir so, daß ich bald nicht mehr anders wußte, als daß ich Theologe werden sollte[3].“

Seine Jugend fällt in die verheißungsvolle Zeit der romantischen Restauration des Katholizismus, die auch ihn mit Begeisterung und Hoffnung erfüllte: „Die Wärme und Innigkeit, welche aus diesem Buche wehten (gemeint ist das berühmte Werk von MÖHLER: ‚Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus‘, 1825), das geistvolle Bild von der Kirche, aus dem Geiste der Kirchenväter entworfen, bezauberte uns junge Männer alle. Wir hielten dafür, daß MÖHLER aus dem Schutte und den Überwucherungen späterer Zeiten ‚ein frisches lebendiges Christentum‘ entdeckt habe. Es schwebte

---

[1]) FRIEDRICH III, S. 73ff.

[2]) Urteil HARNACKS über DÖLLINGER: „Wo gäbe es heutzutage einen zweiten Historiker, der mit diesem Fleiß, dieser Umsicht, dieser Fähigkeit fremde Eigenart zu verstehen, sich in der Geschichtsschreibung aller Zeiten heimisch gemacht hat, wie DÖLLINGER? Wie über die Universalgeschichte der Kirche, so vermag er Rechenschaft zu geben nicht nur über die politische und Kulturgeschichte Deutschlands, sondern ebenso über die Europas, ja bis nach Indien reicht sein Blick.“ (L. v. KOBELL S. 77.)

[3]) L. v. KOBELL S. 2f.

uns als Ziel eine von den Mängeln und Mißbräuchen gereinigte, dem Ideal der Alten möglichst ähnliche Kirche vor; der Aufschwung der theologischen Wissenschaft sollte nach unsrer Meinung notwendig die Reform der Kirche nach sich ziehen[1]).“

Sein Urteil über den Protestantismus ist das charakteristisch katholische: „Den Katholiken, der mit der protestantischen religiösen Literatur des Tages vertraut ist, muß häufig ein Gefühl anwandeln, als ob er, auf festem Boden stehend, einem Menschen nachschaue, der in einem schwanken Kahne von Wogen, über die er keine Macht hat, fortgetrieben, einem fernen und unbekannten Ziele zugeführt wird. Ist doch z. B. unter den namhaften protestantischen Theologen Deutschlands nicht einer mehr, welcher auch nur so viel zugeben könnte oder wollte, als LUTHER noch am Ende seines Lebens von katholischen Lehren und Einrichtungen beizubehalten bereit war[2]).“

Was DÖLLINGER mit seiner Kirche in Konflikt bringt, ist den gesteigerten römischen Machtansprüchen gegenüber sein geschichtliches Wissen und sein Festhalten an dem alten Traditionsbegriff, nach dem nur das als Dogma gelten kann, was von der Gesamtkirche von alters her übereinstimmend gelehrt worden ist. Dies zeigt sich schon, als PIUS IX. im Jahre 1854 die unbefleckte Empfängnis der Maria zum Dogma erheben läßt. Für DÖLLINGER ist die unbefleckte Empfängnis „eine Frage, über welche der Kirche nichts geoffenbart und nichts überliefert worden ist“. Das Theologumenon der immaculata conceptio habe die ganze kirchliche und theologische Tradition bis zum 14. Jahrhundert teils nicht für sich, teils positiv gegen sich, so daß daher eine Erhebung desselben zum Dogma von entscheidendem Einflusse auf die ganze bisherige Beweisführung aus der Tradition sein müsse: „VINZENZ VON LERINS mit seinem quod semper, quod ubique usw. müssen wir dann künftig beiseitelegen[3]).“

Ebenso als Neuerung, als Abfall von der katholischen Tradition, bekämpft DÖLLINGER das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. Sein außerordentliches Wissen macht ihn zum gefährlichsten und gehaßtesten Gegner des Ultramontanismus, in dem er immer mehr „eine reelle, aggressiv vorschreitende Macht“ erkennt, „die ihren Krieg mit allen im kirchlichen Parteihader anwendbaren Waffen führt“[4]).

DÖLLINGER selbst sucht den Kampf nicht, aber gerade seine wissenschaftliche Objektivität, die nie darnach fragt, ob eine Wahrheit der

---

1) FRIEDRICH III, S. 133f. Äußerung DÖLLINGERS im Jahre 1879.
2) FRIEDRICH II, S. 12.
3) Brief vom 31. Januar 1854. FRIEDRICH III, S. 130f.
4) FRIEDRICH III, S. 396.

herrschenden Partei „opportun" oder „inopportun" sein könnte, bringt ihn immer wieder in Konflikte. So erregt sein Buch „Die Papstfabeln des Mittelalters" (1863) große Verstimmung, und seine Vorträge im Odeon in München (1861), in denen er ausführt, daß der zu erwartende Verlust des Kirchenstaats das Wesen und den Bestand der Kirche nicht berühre, verletzen den päpstlichen Nuntius aufs äußerste[1]).

Endlich stellt die Definition des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit am 8. Juni 1870 DÖLLINGER vor die Alternative: Unterwerfung oder Exkommunikation. Über den inneren Kampf, den DÖLLINGER auszufechten hatte, bis er sich entschloß, sich nicht zu unterwerfen, fehlen persönliche Äußerungen fast ganz. Daß er schwer gekämpft hat, zeigt eine gelegentliche Äußerung zu Frau VON KOBELL: „Ich habe nur eine ganz schlaflose Nacht in meinem Leben gehabt, es war diejenige, in welcher ich mein Gewissen wegen des Unfehlbarkeitsdogmas erforschte, hin und her sann und zu der Überzeugung gelangte, ich dürfe nicht zu der Infallibilistenpartei übergehen[2])."

Bezeichnend ist auch, was FRIEDRICH erzählt:

„Auch REISCHL (ein Kollege DÖLLINGERS) trug eine Zeitlang Bedenken, das Schreiben (die von dem Münchner Erzbischof geforderte Erklärung) zu unterzeichnen. Als aber der Termin endete, wurde er verzagt. Es sei für ihn, sagte er zu DÖLLINGER, unerträglich, nicht mehr täglich in der Messe kommunizieren zu können. Das erschütterte auch DÖLLINGER auf einige Augenblicke[3])." Hier war also auch bei DÖLLINGER ein empfindlicher Punkt, eine Wurzel seines religiösen Lebens berührt.

Aber das wissenschaftliche Gewissen siegte. DÖLLINGER prüfte in der gegebenen Bedenkzeit noch einmal den Traditionsbeweis für die päpstliche Unfehlbarkeit, und als er ihm unter den Händen zerbröckelte, schrieb er die berühmt gewordene Erklärung an den Erzbischof SCHERR, daß er „als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger" diese Lehre nicht annehmen könne:

„Ich weiß sehr wohl, daß der Priester bereit sein muß, der Kirche auch dieses höchste und schwerste Opfer zu bringen, das Opfer des guten Rufs und der Ehre vor den Mitmenschen. Aber doch nur unter einer Bedingung: daß er nämlich auch wirklich von der Wahrheit dessen, was er neu bekennen soll, und der Falschheit dessen, was er bisher gelehrt hat, überzeugt sei: Ohne diese

---

[1]) Cf. dazu die sehr bezeichnende Äußerung einer mit DÖLLINGER bekannten Dame: „Daß eine zu große Objektivität Döllinger bis zu dem Grade von Harmlosigkeit verleitete, welche Mgr. Chigi in übereilte Flucht jagte." (FRIEDRICH III, S. 241f.)

[2]) L. v. KOBELL S. 8. [3]) FRIEDRICH III, S. 562.

Überzeugung wäre eine Unterwerfung eine schwere Sünde, eine grobe Lüge[1]).“

Die Exkommunikation, die der Erzbischof am 17. April 1871 vollzog, nahm DÖLLINGER schweigend hin[2]). Seine innere Stellung dazu geht aus einem Brief vom gleichen Tag hervor: „Der Schlag hat mich doch nicht betäubt, da ich 2 Jahre Zeit hatte, mich innerlich darauf vorzubereiten. Glücklicherweise habe ich in der ganzen Sache nichts zu bereuen und müßte, wenn ich alles noch einmal durchzumachen hätte, wieder ebenso handeln. Aus der Kirche will ich mich nicht hinausdrängen lassen, und so denken, glaube ich, fast alle, die jetzt gegen das neue Dogma sich wehren. Wir bleiben, wir trennen uns nicht von der großen Gesamtheit, aber wir protestieren und appellieren — Gott das übrige überlassend[3]).“

Damit ist auch seine Stellung zum Altkatholizismus gegeben. Wenn sich DÖLLINGER hätte entschließen können, eine Führerstellung in der altkatholischen Bewegung zu übernehmen, so hätte das ohne Zweifel eine große Wirkung gehabt. Aber das lag nicht in seiner Art. Dagegen sprach sein Alter, die langjährige Gewohnheit eines sehr ruhigen, regelmäßigen Lebens und die Abneigung des Gelehrten gegen eine Laienbewegung, gegen Unruhen und voreilige Reformen, die auch den bedeutendsten Gelehrten des 16. Jahrhunderts, ERASMUS VON ROTTERDAM, von der Bewegung der Reformation ferngehalten hatte. So mahnt er immer, sich „auf die Nothilfe zu beschränken“, kein Schisma hervorzurufen und „die wesentliche Übereinstimmung“ mit dem Katholizismus nachdrücklichst zu betonen. Damit steht DÖLLINGER in geradem Gegensatz zu dem Juristen SCHULTE, der in der Bildung von selbständigen Gemeinden die einzige wirksame Opposition gegen die vatikanischen Beschlüsse sah. Was ihn weiter dem Altkatholizismus entfremdete, ist die Frage der kirchlichen Reformen, besonders die geplante Aufhebung des Zölibats. DÖLLINGER sieht darin „ein, wenn auch unbewußtes Drängen der ganzen altkatholischen Bewegung in die Bahn des Rongeanismus, die Einleitung zum Zerfall, zum Auflösungsprozeß“[4]).

Wie der Entschluß zur Unterwerfung unter die vatikanischen Beschlüsse innerlich zustande kommen kann, dafür ist der Fall des Abtes HANEBERG ein treffendes Beispiel.

---

[1]) A. a. O. S. 564ff.

[2]) Er schwieg auch fernerhin „ohngeachtet der stärksten Versuchung zu reden“, bei allen Schmähbriefen und haßerfüllten, lügenhaften Artikeln.

[3]) Brief an HEINRICH THIERSCH, FRIEDRICH III, S. 582 ,cf. auch III, S. 603.

[4]) FRIEDRICH III, S. 617. Über die Stellung DÖLLINGERS zum Altkatholizismus cf. außerdem: FRIEDRICH III, S. 612, S. 617f., und SCHULTE: Altkatholizismus, S. 283 und S. 300.

b) DANIEL HANEBERG,

geb. 1816 in Kempten, 1839 Priester, 1841 ordentlicher Professor für alttestamentliche Exegese an der Universität München, gründlicher Kenner der orientalischen Sprachen, neben seinem Lehramt seit 1854 Abt des Benediktinerklosters von St. Bonifaz. Ein Mann von inniger Frömmigkeit, die an SAILER erinnert; segensreiche Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger. Er gehört anfangs zu den Gegnern der päpstlichen Unfehlbarkeit, unterwirft sich aber nach der Publikation des neuen Dogmas. 1872 Bischof von Speyer. Gestorben 1876.

Die Gründe für HANEBERGS Unterwerfung gehen deutlich aus einem Brief an den Bischof HEFELE in Rottenburg vom 23. August 1870 hervor[1]). Noch am 18. Juli 1870 hatte er geschrieben: „Je länger ich mich mit der Frage beschäftigte, je genauer ich die Beweise für und gegen die Unfehlbarkeit verglich, desto sicherer glaubte ich zu erkennen, daß die alte Kirche, d. h. die Kirche der ersten 8 Jahrhunderte von dieser Lehre nichts wußte." Nun aber heißt es: „Theoretisch gibt es für uns, die wir katholisch leben und sterben wollen, nur zwei Wege: der eine führt zur Bezweiflung und Bestreitung der Gültigkeit des Konzils, der andere zur Unterwerfung."

Gründe, den Weg der Unterwerfung zu wählen, sind ihm folgende:

„1. Wir haben Rücksicht auf das katholische Volk, d. h. auf jene Katholiken zu nehmen, welche beten, die Kirche besuchen, die Kirchengebote halten, zu frommen Zwecken beisteuern. Von diesem Volke würde jeder Schritt gegen das Konzil als Impietät und Häresie verschrien. Es würde großes Ärgernis nehmen. Nachdem ich als Prediger, Beichtvater und Vorstand eines geistlichen Hauses mein Leben verzehrt habe, möchte ich nicht damit enden, fromme Gemüter zu beunruhigen."

„2. Mehr ins Innere führt eine zweite Erwägung. Die gegenwärtige Zeit ist zur Anarchie geneigt. Ohne Gehorsam keine Ordnung und kein Heil für die Gesellschaft; ohne Recht und Gewalt zum Gebieten kein sicherer Gehorsam. Vielleicht will Gott in der Steigerung der Primatialgewalt eine Heilung für das Grundübel der Zeit bringen."

„3. Ich weiß, daß diese Erwägung zweischneidig ist und gerade gegen den 18. Juli gewendet werden kann. Aber ich liebe die katholische Kirche aus dem Grunde des Herzens. Ich sehe in ihr die reichen Mittel der Segnung und des Trostes in ihrem inneren Leben und in ihrer Beziehung zur Familie, Schule und Gesellschaft."

„Durch Fortsetzung des bitteren Streites würde das innere Leben im eigenen Herzen stille stehen und das Wirken nach außen gehemmt.

---

[1]) Abgedruckt bei SCHULTE: Altkatholizismus, S. 98f.

Gott der Herr, welcher mit der Kirche ist, wird das Opfer der Ergebung in die Hand nehmen und zu einem Lebenskeime machen. Ich kann in dieser martervollen Stimmung nicht fortleben. Ich mache dadurch ein Ende, daß ich mich im Vertrauen auf Gott, der mit der Kirche ist, ergebe[1]).“

c) KARL JOSEPH VON HEFELE,

geb. 1809 zu Unterkochen in Würtemberg, 1827—1832 theologische und philosophische Studien in Tübingen, 1836 MÖHLERS Nachfolger als Professor in Tübingen. Bedeutender Kirchenhistoriker; sein Lebenswerk ist die große vielbändige „Konziliengeschichte“. 1869 zum Bischof von Rottenburg ernannt. Auf dem Vatikanum kämpft er als einer der Führer der Minorität gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit. Auch nach der Entscheidung am 18. Juli 1870 setzt er seine Opposition fort. Erst als es in seiner Diözese zu gären begann und die erwartete Unterstützung von seiten der Regierung ausblieb; publizierte er am 10. April 1871 die vatikanischen Dekrete, um damit seiner Diözese den Frieden wiederzugeben. Gestorben 1893.

Brief HEFELES an DÖLLINGER vom 10. August 1870:

„Was ich zu tun habe, ist mir nicht unklar[2]), und ich bin darin in Übereinstimmung mit Domkapitel und Fakultät. Ich werde pro primo mit einer Antwort mich nicht beeilen und alles tun, um einen Zusammentritt der deutschen Freunde ins Leben zu rufen. Weiterhin werde ich das neue Dogma ohne die von uns verlangten Limitationen nie anerkennen und die Gültigkeit und Freiheit des Konzils leugnen. Mögen mich denn die Römer suspendieren und exkommunizieren und einen Administrator der Diözese bestellen.“

Brief an DÖLLINGER vom 14. September 1870:

„Solange von Rom nichts direkt verlangt wird, halte ich mich passiv; kommt ein Verlangen, so werde ich den Vollzug verweigern

[1]) Ganz ähnlich ist die Stellung des Mainzer Bischofs VON KETTELER, der auf dem vatikanischen Konzil der Führer der Minoritätspartei gewesen war: „Seine unter schwersten Opfern vollzogene Unterwerfung war die Frucht des Glaubens an die göttliche Autorität der Kirche, an die unfehlbare Leitung ihrer allgemeinen Konzilien durch den heiligen Geist, d. h. durch Gott selbst: ‚Gott hat im Majoritätsbeschluß des Konzils gesprochen, da bleibt für den Menschen nichts andres übrig als Unterwerfung mit Herz und Verstand.‘ Wie oft habe ich den verehrungswürdigen Mann nach seiner Rückkehr von Rom so sprechen hören. Er hatte Schweres in Rom erlebt. Das Menschliche, Allzumenschliche der römischen Kirche, in Gestalt von Machenschaften, von Falschheit, von Verlogenheit, von feilem Strebertum, war, wie er mir einmal in seiner drastischen Ausdrucksweise sagte, während des Konzils würgend an ihn herangekrochen, aber aus dem ekelerregenden Gewoge hob sich für ihn die konziliare Definition der Unfehlbarkeit wie ein hellstrahlender Leuchtturm, dessen Licht Gott selbst angezündet hatte. Nur wer den Glauben des Katholiken an die Göttlichkeit seiner Kirche versteht, kann KETTELERS ‚Gesinnungswechsel‘ verstehen und achten.“ HOENSBROECH: 14 Jahre Jesuit I, S. 106.

[2]) Briefwechsel, abgedruckt bei SCHULTE: Altkatholizismus, S. 222ff.

und die Suspension in Ruhe ertragen. Ich dachte allerdings jetzt schon an Abdikation, habe aber den Gedanken wieder aufgegeben und will den Kelch trinken, der über mich ergeht. Ich weiß wenigstens nichts anderes zu tun. Etwas, was an sich nicht wahr ist, für göttlich geoffenbart anzuerkennen, das tue, wer kann, non possum."

Brief an einen von dem Kölner Erzbischof MELCHERS gemaßregelten Geistlichen vom 3. Dezember 1870:

„Ich werde vielleicht versuchen zu dilatieren, in Hoffnung auf etwaige Ereignisse, die kommen können. Gelingt die Verschiebung nicht, so weiß ich kein anderes Mittel, als mit non possumus zu antworten. Ich weiß nur noch nicht, ob ich zugleich meine Zessionsbereitwilligkeit erklären und so vielleicht der eigentlichen Exkommunikation zuvorkommen soll, oder ob ich letztere in Geduld abwarten werde. Ich glaube nicht, daß mich eine solche ungerechte Zensur im Gewissen beschweren könnte. Eine schismatische Stellung einnehmen, d. h. zu einem förmlichen Schisma mitwirken, will und kann ich nicht."

Brief an DÖLLINGER vom 11. März 1871:

„Die Lage eines suspendierten und exkommunizierten Bischofs scheint mir eine schreckliche, die ich kaum ertragen könnte. Viel eher möchte ich mich zur Zession oder Resignation entschließen, und gerne lege ich den Stab nieder, um dessentwillen ich selbst ein geschlagener und unglücklicher Mann bin ..."

„Ich bin jetzt der einzige Bischof in Deutschland, der die Konstitution nicht publiziert hat. Wie kann ich Widerstand leisten, wenn mein eigener Klerus zu revoltieren beginnt?"

Am 10. April 1871 publiziert HEFELE die vatikanischen Dekrete in seiner Diözese.

Gegen die Vorwürfe, die ihm besonders von altkatholischer Seite wegen seines „Gesinnungswechsels" gemacht wurden, verteidigt er sich in einer Erklärung vom 15. Oktober 1872:

„Einerseits stand es mir fest, daß ein Schisma das größte Unglück wäre und daß ich mich an einem solchen nie beteiligen werde, andrerseits aber glaubte ich, die vatikanischen Dekrete vom 18. Juli nicht mit innerer Zustimmung in meiner Diözese verkünden, wohl aber dieser unerträglichen Lage durch Resignation entgehen zu können. Es ist Freunden und Feinden diesseits und jenseits der Alpen wohl bekannt, daß dieser innere Kampf bis zum 10. April 1871, also vom Datum des fraglichen Briefes noch 5 Monate dauerte, bis es mir gelang, in aufrichtiger Unterwerfung meiner Subjektivität unter die höchste kirchliche Autorität mich mit dem vatikanischen Dekret zu versöhnen. Was ich voraussah, ist eingetreten: Es hat mir

dieser Schritt viel Verfolgung zugezogen, aber er hat mir dafür die innere Ruhe wiedergebracht."

d) FRANZ HEINRICH REUSCH,

geb. 1825 in Brilon (Westfalen), 1849 Priester, 1854 Privatdozent in Bonn, 1861 o. Professor für alttestamentliche Exegese daselbst. Verweigert die Anerkennung der vatikanischen Dekrete und wird 1872 durch den Erzbischof von Köln exkommuniziert. Seitdem altkatholischer Pfarrer in Bonn und Generalvikar des ersten altkatholischen Bischofs Reinkens. Gestorben 1900.

In die seelische Haltung REUSCHS gibt seine Unterredung mit dem Erzbischof MELCHERS, der ihn zu einer Gehorsamserklärung aufgefordert hatte, den besten Einblick[1]):

M.: „Sie haben als Priester das zu leisten, was Ihr Erzbischof von Ihnen verlangt; und wenn derselbe mit dem Papste im Gegensatz stände, hätten Sie diesem zu folgen. Da das jetzt nicht der Fall ist, begreife ich nicht, warum Sie den Revers nicht unterschrieben haben."

R.: „Der Erzbischof ist eine menschliche Autorität. Als Glaubenssatz kann ich nur das anerkennen, was mir mit göttlicher Autorität vorgehalten wird."

M.: „Wenn der Erzbischof mit dem Papste einig ist, so ist die höchste Autorität vorhanden. Die Infallibilität ist vom Papste und der großen Majorität der Bischöfe definiert und ist also Glaubenssatz."

R.: „Ich bekenne mich zu allen katholischen Glaubenslehren, und die Weigerung, den Revers zu unterschreiben, hat lediglich ihren Grund darin, daß ich die Überzeugung nicht habe, die Infallibilität sei ebenso gewiß ein Glaubenssatz wie die Sätze, für die ich sterben will."

M.: „Sie sprechen überhaupt zuviel von Überzeugung; als ich Ihnen vor Jahren wegen Ihres Literaturblattes Vorstellungen machte, haben Sie mir auch geantwortet, Sie wollten alles erwägen und sich doppelt streng bewachen und gewissenhaft überlegen, aber Sie müßten doch das Recht vorbehalten, nach Ihrer Überzeugung zu handeln."

R.: „Ich kann doch nicht gegen meine Überzeugung handeln."

M.: „Sie müssen jetzt Ihrem Bischof gehorchen; ich übernehme tausendmal die Verantwortung für das, was ich von Ihnen verlange. Sie können doch nicht annehmen, daß Gott es Ihnen verübeln werde, wenn Sie gehorsam tun, was ich verlange."

R.: „Daß ich fürchte, in Gottes Gericht nicht zu bestehen, wenn ich etwas gegen mein Gewissen tue, ist ja der einzige Grund, weshalb ich nicht unterschreiben kann . . ."

[1]) Brief von REUSCH an SCHULTE vom 25. Nov. 1870, abgedruckt bei SCHULTE: Altkatholizismus, S. 140ff.

M.: „Was wollen Sie denn überhaupt konzedieren?"

R.: „Ich will versprechen, mich jedes Widerspruchs zu enthalten, die Sache fleißig zu studieren, gewissenhaft zu überlegen und implizite alles zu glauben, was Lehre der Kirche ist . . ."

M.: „Mit dem Nichtopponieren und Warten ist es nicht genug; ich habe in Rom angefragt, und man hat eine explicita fidei assensio für omnino necessaria erklärt. Auch mit dem, was Sie anbieten, wird man in Rom nicht zufrieden sein."

R.: „Wenn Sie damit zufrieden sind, brauchen Sie ja nicht zu fragen."

M.: „Ich bin auch nicht zufrieden. Die Bischöfe brauchen sich gar nicht förmlich auszusprechen. Ich setze voraus, daß alle zustimmen; diejenigen, welche nicht zustimmen, sind ipso facto exkommuniziert und kommen also gar nicht in Betracht. Daß alle förmlich zustimmen, werden Sie vielleicht gar nicht erleben; wollen Sie denn ohne Sakramente sterben? . . ."

R.: „Ich habe meine priesterlichen Pflichten immer treu erfüllt; wenn ich jetzt nicht gehorche, so halten Sie wenigstens den Glauben fest, daß ich nur in gewissenhafter Überzeugung so handle, und daß ich, wenn ich fehle, nicht mit dem Willen, sondern nur in der Erkenntnis fehle. Das wird mir wenigstens ein Trost sein bei dem schrecklichen Lose, das Sie mir androhen."

M.: „Ich habe Sie immer für einen braven Priester gehalten und Sie geachtet und geschätzt; das einzige, was ich an Ihnen auszusetzen hatte, war, daß Sie von der Wissenschaft zuviel und von der Autorität zuwenig halten. Es tut mir sehr leid, gegen Sie vorgehen zu müssen; aber ich kann nicht anders."

Anmerkung: Zu denen, die der kirchlichen Autorität gegenüber ganz einfach und entschieden den Standpunkt des Gewissens vertraten, gehört auch die Oberin des St.-Johannes-Hospitals in Bonn, AMALIE VON LASAULX (1817—1872), eine Frau von außergewöhnlicher Tatkraft und inniger Frömmigkeit. Obwohl es ihr, damals ernstlich krank, sehr schwer fiel, auf den Genuß der Sakramente zu verzichten, blieb sie trotz allen Drängens auf dem Standpunkt: „Ich will nicht mit einer Lüge sterben. Darum kann ich nicht sagen: ich glaube, wo ich nicht glaube." Es war ihr „erstaunlich, daß jemand die sittliche Selbstverantwortung für sie übernehmen zu können wähnte".

REINKENS, J. H.: Amalie von Lasaulx. Eine Bekennerin. Bonn 1878.

HOININGEN-HUENE, CHRISTINE FREIIN VON: Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, Schwester Augustine. Gotha: Perthes.

REUSCH bemerkt noch zu dieser Unterredung: „Da er (MELCHERS) vollkommen unfähig ist, sich in einen Seelenzustand wie den meinigen hineinzudenken, so ist er scheinbar viel herzloser, als er vielleicht ist. Dabei läßt er sich gar nicht einfallen, daß es sich bei der Opposition um mehr handelt, als um ein paar eigensinnige Professoren und einige verhetzte liberale Katholiken. Von wissenschaftlichen Schwie-

rigkeiten hat er keine Ahnung. Er würde unbedenklich eine päpstliche Konstitution akzeptieren, es gäbe vier Personen in der Trinität. Und einem solchen Mann ist man preisgegeben! Das Los, welches mir droht, erscheint mir trauriger, je näher es kommt. Schon, daß ich nicht mehr lesen kann, ist mir hart. Daß ich nicht mehr zelebrieren darf und Mühe haben werde, Absolution und Kommunion zu erlangen, ist mir schrecklich. Aber wie ich mich auch wenden und drehen mag, wenn ich unterschriebe, würde ich noch unglücklicher."

In dem Gespräch zwischen REUSCH und MELCHERS treten die Gegensätze ganz deutlich hervor: der Standpunkt der Autorität und der Standpunkt des Gewissens. Es wird der tiefste Punkt berührt, die Frage, ob auch die höchste Autorität einem Menschen die sittliche Selbstverantwortung abnehmen könne und dürfe. Man fühlt sich unwillkürlich erinnert an jene bewegte Sitzung des Wormser Reichstags vom 18. April 1521, wo der Offizial von Trier LUTHER zurief: „Laß dein Gewissen fahren, Martinus, wie du verpflichtet bist, da es sich im Irrtum befindet", und LUTHER antwortete, daß „gegen das Gewissen zu handeln weder sicher noch lauter" sei.

In diesem wichtigen Punkte berührt sich also die altkatholische Bewegung mit der Reformation. Sonst aber sind beide deutlich unterschieden. Bei LUTHER kommt die Bewegung aus dem Zentrum des religiösen Lebens; was ihn zur Opposition treibt, ist vor allem das Recht der religiösen Überzeugung. Bei den Altkatholiken dagegen ist es in erster Linie das Recht der wissenschaftlichen Überzeugung, und neben dem religiösen Interesse spielt auch das wissenschaftliche, das nationale, das politische und das kulturelle Interesse eine bedeutende Rolle. Was das religiöse Grundverhältnis betrifft, bleibt die altkatholische Bewegung ganz auf dem Boden des Katholizismus. Sie übt auch keine Kritik an der Kirchenlehre — mit Ausnahme des neuen vatikanischen Dogmas —, sie hält an dem alten Traditionsbegriff und besonders an der alten Verfassung der Kirche fest. Die bischöfliche Sukzession, das Amtscharisma, das zugleich die objektive Wirksamkeit der Sakramente garantiert, ist für sie von entscheidender Bedeutung. Ihre Besonderheit liegt, abgesehen von gewissen Reformen, allein darin, daß sie sich dem päpstlichen Absolutismus nicht beugt und damit den Standpunkt „der alten, noch nicht durch die vatikanischen Dekrete alterierten katholischen Kirche" vertritt[1]).

---

[1]) Cf. das Programm des Altkatholiken-Kongresses in München, bei SCHULTE: Altkatholizismus, S. 22ff.

Unter den Konvertiten, die der Gewissensprotest gegen die absolute Papstgewalt zum Bruch mit der katholischen Kirche veranlaßt, ist zuerst der Breslauer Fürstbischof Graf Leopold von Sedlnitzky zu nennen. Seine Opposition richtet sich allerdings noch nicht gegen das Vatikanum, sondern bereits gegen die in der kirchlichen Restauration der dreißiger Jahre des vorigen Jahrhunderts wieder schärfer hervortretenden päpstlichen Machtansprüche.

e) Leopold Graf von Sedlnitzky,

geb. 1787 auf Schloß Geppersdorf in Österreichisch-Schlesien. Früh zum Geistlichen bestimmt; schon im 12. Jahr wird ihm eine Domherrnstelle in Breslau übertragen. Studium in Breslau, 1811 zum Priester geweiht. Durch Kränklichkeit gehindert, sich dem akademischen Lehramt zu widmen. Von dem Fürstbischof von Breslau in den kirchlichen Verwaltungsdienst berufen. Assessor im Vikariatsamt; nach einiger Zeit von der königl. Regierung zum Konsistorialrat ernannt. 1830 Dompropst, 1831 nach dem Tod des Fürstbischofs von Schimonsky Bistumsverweser. 1835 vom Domkapitel einstimmig zum Bischof gewählt. Zum Konflikt mit Rom kommt es in der Frage der Mischehen. Entgegen der bisherigen milderen Praxis vertrat ein päpstliches Breve von 1837 von neuem die vollen Machtansprüche des römischen Stuhls. Sedlnitzky weigerte sich, dieses Breve zu publizieren, und legte, als Rom immer heftiger drängte, 1840 sein Bischofsamt nieder, obwohl ihn die preußische Regierung zu halten wünschte. Der preußische König beruft ihn in den Staatsrat nach Berlin, wo er bis zu seinem Tode wohnte. Am 12. April 1863 tritt er in der Stille zur evangelischen Kirche über. Gründet 1869 das evangelische Studentenkonvikt Johanneum in Berlin. Gestorben 1871.

Sedlnitzkys Jugend steht unter dem Einfluß des religiös verinnerlichten Katholizismus, als dessen bedeutendsten Vertreter wir Sailer kennengelernt haben. Als Student in Breslau begeistert er sich für das Humanitätsideal der großen deutschen Dichter: „Wenn ich bisher den Menschen nur als Gipfel der Kreatur verehrte, so erschien er mir jetzt als göttlichen Geschlechts, als eine Emanation der Gottheit, begabt mit der vollsten Freiheit, berufen, die höchste Schönheit, Wahrheit und Güte zu realisieren und darzustellen[1].“

Die Berührung mit dem Leben, die ernsten Erfahrungen der Kriegsjahre zeigen ihm den Abstand der menschlichen Wirklichkeit von der Welt seiner Ideale: „Es war dieses die erste tief erschütternde Erfahrung meines Lebens, die mir die Welt in einem ganz anderen Lichte erscheinen ließ und mir mein Konzept völlig verrückte[2].“

Noch meint er, daß „der aus Gott geborene freie Mensch aus der Kraft des eigenen Willens das Gute tun und das Böse meiden könne;“ da führt ihn Sailers Einfluß zu einer tieferen Erkenntnis des menschlichen Wesens und zur Erfassung der Sünde als einer Macht,

[1] Sedlnitzky S. 16. [2] A. a. O. S. 19.

die „den Menschen in seiner Totalität ergriffen und seine Gottebenbildlichkeit angetastet hat."

„Solche Erkenntnis meiner Unwissenheit, inneren Schwäche und Hilflosigkeit erschütterte mich tief; sie wurde der Anlaß zur Sehnsucht nach Erleuchtung, Kraft und Hilfe. Sie führte zu einem Wendepunkt in meinem Leben[1])."

Durch eifrige Beschäftigung mit der Bibel, wozu ihn einer seiner Breslauer Lehrer anregt, erkennt er immer mehr „die Notwendigkeit einer völligen Erneuerung durch die Umwandlung des innersten Lebensgrundes."

Es ergibt sich ihm ein Verständnis der „Gnade" und des „Glaubens", das dem reformatorischen sehr nahesteht:

„Vor allem sah ich, daß die in Gott ruhende freie Gnade im Evangelium wesentlich verschieden sei von der sog. Gnade, die unsern Werken und Verdiensten folgt."

„Der Glaube wird in der hl. Schrift als eine feste Zuversicht bezeichnet, die aus dem Quell des Lichts und der Wahrheit selbst entspringt, aus den Tiefen des Gottesbewußtseins und des Bewußtseins unsrer innigen Verbindung mit Gott ... In dieser Sehnsucht der vollsten Hingabe unsres Innern erschien mir das Wesen und die Kraft des Glaubens im Sinne der hl. Schrift[2])."

So ist bei SEDLNITZKY das evangelische Heilsverständnis seelisch präformiert, lange bevor er nur an die Möglichkeit eines Konfliktes mit seiner Kirche denkt. Im Gegenteil, er legt den größten Wert auf die Zugehörigkeit zu der großen Organisation der römischen Kirche, deren „Apostolizität und Katholizität" er allerdings viel geistiger und innerlicher auffaßt als die beginnende ultramontane Reaktion:

„So bestimmt ich dieses innige Band der gläubigen Seele mit Christus als die tiefste Grundlage des Gottesreichs erkannte, so mußte ich mich doch nicht minder durch die Schrift überzeugen, wie der Herr in seiner Weisheit diese Gemeinde als einen lebendigen Organismus gebildet hat, in welchem die Glieder nach Verschiedenheit der Gaben sich unterstützen und den Vollgehalt der Kirche auswirken sollen ... Bei dieser Betrachtung der Kirche mußte mir jede abstrakte, spiritualistische, jede auf der Subjektivität des Verstandes, der Empfindung, der Phantasie beruhende Auffassung als der göttlichen Ordnung widerstrebend erscheinen. Ich war überzeugt, daß eine solche bei Mangel an Selbsterkenntnis und Demut zu Eigendünkel und Selbstsucht führen müsse. Die gottgeordnete Gliederung zu gemeinschaftlicher Förderung der Liebestätigkeit war mir daher eine wesent-

[1]) SEDLNITZKY S. 28. [2]) A. a. O. S. 35f.

liche Bedingung und ein Kennzeichen der wahren Kirche. Insofern diese Gliederung auf der Mission der Apostel beruht, schien mir der von AUGUSTIN gebrauchte Ausdruck der Apostolizität für sie sehr bezeichnend, in dieser die Begründung der Katholizität der Kirche enthalten[1])."

Gerade dies Merkmal der einheitlichen Organisation vermißt er am Protestantismus: „Ich hatte mehr als je Gelegenheit wahrzunehmen, wie sehr verschieden selbst in wichtigen Punkten die Ansichten theologisch sehr unterrichteter protestantischer Männer sich kundgeben, und wurde dadurch in der Überzeugung bestärkt, daß die Grundbedingung der Kirche in der protestantischen Kirche nicht zu erreichen sei, nämlich die Einheit[2])."

SEDLNITZKY vertritt dem päpstlichen Absolutismus gegenüber den episkopalistischen Standpunkt, das Recht der Bischöfe auf selbständige Leitung ihrer Diözese, und leistet den ultramontanen Machtansprüchen möglichst lange Widerstand. Besonders die scharfen Maßnahmen in der Mischehenfrage scheinen ihm dem konfessionellen Frieden in seiner Diözese mit zahlreicher evangelischer Bevölkerung verderblich und mit einer loyalen Haltung dem Staate gegenüber unvereinbar:

„Ganz verderblich für beide Teile, am meisten für die Glieder der eigenen Kirche, muß es sein, wenn man das, was zu loben und dem Christentum gemäß ist, an dem andern Teil herabzusetzen sucht und gar aus politischen Motiven die Wahrheit verleugnet, um die Kluft zu vergrößern, welche die Christen trennt. Um der äußeren Form der Einheit willen wird so das innere Leben der Kirche in Einheit mit Christo zerstört[3])."

Durch Denunziationen in Rom und sehr verletzende Maßregeln des Papstes gegen ihn sieht er sich endlich gezwungen sein Amt niederzulegen. Die Gründe gehen aus dem Schreiben an sein Domkapitel vom 25. Dezember 1840 deutlich hervor: „Ich würde es für überflüssig erachtet haben, mich auszusprechen, wenn es mir nicht Bedürfnis des Herzens wäre, Ihnen und allen, die es mit der Sache Christi redlich meinen, feierlich zu versichern: Wie ich aus keinem andern Grunde die bischöfliche Würde niedergelegt habe, als weil ich meinem Glauben treu, mich in meinem Gewissen dazu genötigt sah[4])."

Seine Amtsniederlegung bedeutete für ihn zunächst keine Trennung von der katholischen Kirche. Aber sein religiöser Katholizismus scheidet sich langsam von dem in seinen Tendenzen und Ansprüchen

[1]) A. a. O. S. 42. [2]) A. a. O. S. 61. [3]) A. a. O. S. 104, cf. auch S. 85.
[4]) A. a. O. S. 231.

immer deutlicher hervortretenden ultramontanen Katholizismus. So sieht er besonders in der Publikation des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis (1854) ein Verlassen der alten apostolischen Tradition der Kirche[1]).

„Von Jugend an war ich der Überzeugung, daß die Einheit ein wesentliches Kennzeichen der wahren Kirche ist. Selbst als ich manche Mängel und Lücken wahrnahm, meinte ich doch in dem Einheitsstreben der katholischen Kirche ein Kennzeichen ihrer Wahrheit zu erkennen. Als ich aber zur Einsicht über das wahre Wesen dieser Einheit gelangt war, konnte mir die Einerleiheit bloß äußerer Formen, Ausdrucksweisen, Formeln und Zeichen, Lehrsätze und Systeme, die auf bloßen Verstandesabstraktionen beruhten, da konnten mir vorgeschriebene Handlungsweisen und die Welt von Äußerlichkeiten, die sich durch Disziplin, Strafen, Belohnungen usw. erzwingen lassen, nicht mehr als Zeichen der inneren Einheit des Geistes erscheinen ... Als das höchste und wahrste Kennzeichen dieser Einheit in Christo erschien mir die Übereinstimmung mit dem geoffenbarten Wort. Und eben hierin schien mir die evangelische Kirche ihre Einheit am besten zu bewähren ... Selbst im Blick auf die verschiedenen Abweichungen in den einzelnen Abteilungen der evangelischen Kirche mußte ich erkennen, daß in den Grundlehren des Christentums sie eine große Übereinstimmung in sich, mit der apostolischen Kirche und mit dem Wort der Offenbarung bewahrt hat[2])."

Nachdem er schon vorher längere Zeit den evangelischen Gottesdienst besucht hatte, trat er am 12. April 1863 durch Teilnahme an der Abendmahlsfeier, alles Aufsehen vermeidend, zur protestantischen Kirche über[3]).

Sedlnitzkys Übergang von einem verinnerlichten Katholizismus Sailerscher Art zum Protestantismus vollzieht sich in einer ganz allmählichen Entwicklung, ohne heftige Krisen. Einen mit den heftigsten Erschütterungen verbundenen Übergang von der römischen Kirche zum Altkatholizismus und von diesem zum Protestantismus zeigt das Leben des Freiherrn Karl von Richthofen. Die von der Mutter Richthofens aus lauter Briefen und sonstigen persönlichen Äußerungen zusammengestellte Biographie bietet der psychologischen Analyse besonders günstiges Material.

f) Freiherr Karl von Richthofen,

geb. 1832 auf Schloß Hertigswalde bei Jauer in Schlesien von evangelischen Eltern. 1839 tritt sein Vater mit den Söhnen zur katholischen Kirche über, während die Mutter mit den Töchtern evangelisch bleibt und sich später

[1]) A. a. O. S. 136. [2]) A. a. O. S. 143f. [3]) A. a. O. S. 147 und 151.

der altlutherischen Freikirche anschließt. Gymnasium in Breslau, bezieht 1853 die Forstakademie in Eberswalde. Entschließt sich 1856, in den geistlichen Stand zu treten. Theologisches Studium in Breslau, 1861 zum Priester geweiht. 1866 Pfarrer in Hohenfriedberg. Gehört 1870 zu den Gegnern der vatikanischen Beschlüsse, nimmt aber trotzdem 1872 eine Domherrnstelle in Breslau an, was ihn in schwere Konflikte bringt. Wird zu einer Erklärung über seinen kirchlichen Standpunkt gedrängt. Er unterwirft sich nach langem Schwanken den Entscheidungen des vatikanischen Konzils, zieht aber bald darauf die Unterwerfungserklärung wieder zurück. 1873 exkommuniziert, behält aber unter staatlichem Schutz seine Domherrnstelle weiter bei. Er tritt in Beziehung zur altkatholischen Bewegung und wirkt in Breslau und in andern schlesischen Gemeinden als altkatholischer Prediger. 1874 löst er sich vom Altkatholizismus los und schwankt, ob er sich der preußischen Unionskirche oder den Altlutheranern anschließen solle. Auch Beziehungen zu der Herrnhuter Brüdergemeine und den Irvingianern. Im Dezember 1875 vollzieht er in Leipzig den Übertritt zur lutherischen Kirche. Stirbt 1876 in Berlin an den Folgen eines Unglücksfalles.

Bei RICHTHOFEN zeigt sich schon früh eine tief wurzelnde Ängstlichkeit, eine gewisse Armut des Erlebens, eine schmerzlich empfundene Leere, die er nur durch immer erneute Akte der strengsten Pflichterfüllung, des Opferns und Verzichtens auszufüllen vermag[1]). Er ist ein stilles ernsthaftes Kind von überwiegend phlegmatischem Temperament. In der Schule machen ihm seine Schüchternheit und sein zurückhaltendes Wesen Schwierigkeiten[2]). Schon auf der Forstakademie hat er mit Verzagtheit und Zweifeln an seiner Befähigung zu kämpfen, wie aus seinem Briefwechsel mit der Mutter, einer geistig hochstehenden Frau, die in allen weiteren Kämpfen seine Freundin und Beraterin bleibt, deutlich hervorgeht. Es sind nicht etwa verstandesmäßige Zweifel an der Kirchenlehre — davon ist bei ihm nie die Rede —, sondern die Mattigkeit seines religiösen Lebens, der Mangel an Gottesliebe, die ihn quälen. Ängstlich und überaus gewissenhaft ist er zu einer ständigen Selbstbeobachtung geneigt, die ihn unruhig macht und seine Kraft noch mehr schwächt: „Obwohl nun diese Krisis zum Teil überwunden ist, so bin ich noch immer nicht sicher, nicht in dieselbe zurückzufallen, solange ich nicht vollständig warm werde, und fühle es nur zu tief, wie ich ein zweites Mal einen solchen Seelenzustand kaum überwinden dürfte, diese Kälte mich vielmehr vollständig stumpf gegen alles Göttliche machen würde. Meine Verantwortung würde dann furchtbar sein, indem ja die Sünden wider den hl. Geist die schwersten sind und nach dem Ausspruch Christi weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden."

[1]) Vgl. JASPERS: Über die verschiedenen Gestalten des Nihilismus, S. 257ff.
[2]) RICHTHOFEN S. 2 und S. 9.

„Es gibt wohl keine härtere Prüfung, als wenn der Kampf der Seele mit dem Fleische aufhört. Von der einen Seite die fortwährende Aufforderung zum Kampfe, zum ununterbrochenen Kampfe, ohne welchen kein Leben, kein Friede, keine Seligkeit ist, der allein das Zeugnis einer wahren Liebe ist; von der andern Seite das Bewußtsein dieser Wahrheit und doch nicht die Kraft, einen ernsten Kampf auch nur anzufangen. In diesem Zustande befinde ich mich oft; ein sehr jämmerliches Ding, da ohne Kampf kein Sieg. Nichts macht mir dabei soviel zu schaffen als meine natürliche Trägheit[1]).“

Während seines Militärdienstjahres in Breslau faßt er, 24jährig, den Entschluß, Priester zu werden:

„Ich suche ja nicht irdische Freuden und Glück dabei. Er ist es allein, nach dem mich verlangt und dem ich gerne ganz mit Leib und Seele dienen möchte. Mag immerhin dazu kommen, daß ich der weltlichen Gesellschaft und der Geselligkeit gern aus dem Wege gehe, weil ich mich mit meinen schwachen Kräften beinahe jedem unterlegen fühle, so weiß ich doch auch — ein Gefühl, das ich jedem wünschen möchte —, daß Gott meiner Seele ganz besonders nachgegangen ist und mir einen oft unwiderstehlichen Zug zu ihm ins Herz gelegt hat, und daß deshalb der ursprüngliche Beweggrund zu der Wahl dieses neuen Lebensweges allein das Verlangen nach seiner Verherrlichung ist und der Wunsch, ihm allein zu dienen[2]).“

Während seiner Studienzeit in Breslau erfaßt ihn eine innige Begeisterung für seine Kirche, die er auch der Mutter gegenüber ausspricht: „Unerklärlich bleibt es mir, wie Ihr uns nicht manchmal beneiden müßt in solchen Augenblicken, in denen katholische Christen am glücklichsten sind, so z. B. bei der Anbetung des hl. Sakraments. Kann es denn einen überzeugenderen Beweis für die Wahrheit ihres Glaubens geben, als den stillen Frieden und die Seligkeit, die sich in ihnen abspiegelt? Ich sollte meinen, auch ein Protestant müßte sich gedrungen fühlen auch niederzuknien, um solche katholische Glückseligkeit kennenzulernen[3]).“

Dabei drängt ihn das auch in dieser Zeit immer wache Gefühl seiner Schwäche und Sündhaftigkeit zu einer tieferen Auffassung der Gnade und des Glaubens: „Über alle Beschreibung hinaus geht doch das Ergriffensein von der Gnade Gottes. Gott wird nicht müde zu warten, zu lauschen, zu locken, zu suchen, zu lieben, zu beglücken, zu beseligen, und der Sünder — ist undankbar und will sich nicht erfassen lassen, weil es ihm so schwer wird, den Glauben festzuhalten

[1]) RICHTHOFEN S. 20ff., cf. auch S. 60 und S. 67.

[2]) Brief an die Mutter vom 19. Sept. 1856. A. a. O. S. 33.

[3]) A. a. O. S. 28. Cf. auch S. 84 und besonders das Tagebuch seiner Meditationen im Breslauer Seminar, Anhang S. 591—628.

und alles diesem Glauben unterzuordnen, und doch gerade in dem Glauben liegt unsere Gerechtigkeit vor Gott[1])."

Seine Liebe zur katholischen Kirche macht ihn nicht intolerant. Durch seine innige Verbundenheit mit der evangelischen Mutter lebt in ihm von Jugend auf der Gedanke einer überkonfessionellen Gemeinschaft:

„Diese Sympathie ist jetzt, wie mir scheint, der Lebenshauch, der die Kinder Gottes aller Konfessionen durchdringt und sie, während sie nach außen durch Trennung und Gegensätze geschieden sind, im Mittelpunkt des Lebens — in Christo — vereinigt[2])."

Mit dem vatikanischen Konzil 1870 beginnt für RICHTHOFEN eine Zeit innerer Kämpfe und Verwicklungen, die durch seine natürliche Zaghaftigkeit und Unentschiedenheit, sowie durch seine große Beeinflußbarkeit durch Stimmen aller Art sehr erschwert werden. Aber die tiefe Lauterkeit seines sittlichen Empfindens bahnt sich doch immer wieder einen Weg durch das Wirrsal.

Während des Konzils steht er ganz auf der Seite DÖLLINGERS, er fühlt sich bei aller warmen Liebe zur Kirche von der „Dogmenfabrikation" in Rom verletzt und sieht die kirchliche Autorität nur bei der Gesamtheit der Bischöfe.

Er fühlt sich nach DÖLLINGERS Exkommunikation durch sein Gewissen getrieben, dem Fürstbischof seinen kirchlichen Standpunkt darzulegen, läßt sich aber durch einen Freund dazu bewegen abzuwarten, bis man ein Bekenntnis von ihm verlange.

„Glücklicherweise habe ich mich zu keiner Provokation bisher verleiten lassen und bin ich auch gesonnen, erst dann zu reden, wenn ich amtlich über meine Gesinnung gefragt werde. Daß man derselben nicht traut, ist mir kein Geheimnis. Wie ich höre, erwarten manche in Breslau, daß ich in die Fußstapfen von Freund L. treten werde, der evangelisch geworden ist. Das ist nun eine Umwandlung, die mir bisher unverständlich geblieben ist, die also auch bei mir kaum eintreten dürfte[3])."

Die Berufung ins Breslauer Domkapitel nimmt er nach längerem Schwanken an, weil er in dem Wunsch seiner kirchlichen Oberen den Willen Gottes zu erkennen glaubt. In dieser Stellung können aber Konflikte nicht lange ausbleiben. Zwei Mitglieder des Domkapitels stellen den Antrag, der Fürstbischof solle RICHTHOFEN zu einer bestimmten Erklärung über seine Haltung zu den vatikanischen Beschlüssen veranlassen — ein Verlangen, das RICHTHOFEN in den peinlichsten inneren Konflikt versetzt.

[1]) RICHTHOFEN S. 612, auch S. 125. [2]) A. a. O. S. 90, cf. S. 44.
[3]) A. a. O. S. 211.

„Und nun stelle Dir das armselige Ich dabei vor, das vor allem den Weg der Wahrheit gehen möchte und doch so blind ist, und das sich darum so gerne auf die angebotene Führung verlassen möchte; und doch sind die Führer nicht verantwortlich, sondern man bleibt es selbst. Da gilt es gewiß, seinen Kompaß in Ordnung zu halten, sein Gewissen scharf unter Kontrolle zu nehmen, damit der richtige Weg nicht verfehlt wird[1]).“

Seine ausweichende Erklärung vom 21. Februar 1873 genügt dem Fürstbischof nicht: „Sie sagen uns nicht, wo für Sie die höhere Autorität und die beruhigende Bürgschaft liegt, wenn Ihre Schrift- und Traditionsauslegung, wie im gegenwärtigen Falle, von der Kirche abweicht und Sie sich mit Ihrer subjektiven Anschauung über die Lehre der Kirche und somit auf lediglich protestantischen Boden stellen.“

Dabei liegt aber RICHTHOFEN jeder Gedanke an eine Trennung von seiner Kirche fern: „An einen Austritt aus der Kirche denke ich nicht, höchstens übernehme ich eine schweigende Büßerstelle in der Kirche, wenn der Herr Fürstbischof bis zur Suspension schreiten sollte. Vor letzterem wolle mich Gott gnädig bewahren[2]).“

Auch eine zweite entgegenkommendere Erklärung RICHTHOFENS nimmt der Fürstbischof nicht an, sondern fordert die ausdrückliche Unterwerfung unter die vatikanischen Beschlüsse.

Nach schwerem Kampf läßt sich RICHTHOFEN, von dem Zureden eines Freundes beeinflußt, dazu herbei, die gewünschte Unterwerfungserklärung abzugeben:

„Mit der Kirche kann und will ich nicht brechen ... Die Autorität des gesamten Episkopats unter dem Vorsitz des Papstes ist mir von höchster Bedeutung, der Einfluß so vieler Freunde auf mich ist ein dringender, und endlich ist die Fürbitte für mich armen Sünder eine so vielseitige und gewiß aufrichtige, daß ich nicht mehr anders kann, als mich beugen vor der gewaltigen Macht, der ich ohnmächtig gegenüberstehe[3]).“

Es bleibt aber ein Stachel in seinem Gewissen zurück. Nach acht Wochen unbeschreiblicher Seelenqual nimmt er am 14. Mai 1873 in einem Schreiben an den Fürstbischof[4]) seine Unterwerfung zurück.

Die bald darauf ausgesprochene Exkommunikation trifft ihn trotzdem aufs härteste. Er fühlt sich „wie zertreten“, er klagt den Fürstbischof der Härte an. Er, der so innig mit der katholischen Kirche verwachsen war, empfindet es doppelt schmerzlich, „wie

[1]) Brief an die Mutter vom 14. Februar 1873. RICHTHOFEN S. 246.
[2]) A. a. O. S. 267. Brief vom 11. März 1873. [3]) A. a. O. S. 280.
[4]) A. a. O. S. 298.

schwer es ist, hinausgestoßen zu werden in die Welt, um ganz isoliert zu sein, abgeschnitten von allen kirchlichen Beziehungen, nachdem man in denselben und für dieselben gelebt hat[1]."

Er findet Anschluß bei der altkatholischen Bewegung, die ihm aber nicht den gewünschten festen Halt bieten kann: „Ich würde mich über eine gegenseitige Verständigung und endliche Vereinigung mit den bekenntnistreuen evangelischen Christen sicherlich nur freuen; doch hat dann der Altkatholizismus den Vorzug für sich, die apostolische Sukzession und die rechtmäßige Ordination bewahrt zu haben. Deshalb erscheint mir auch das Festhalten am Altkatholizismus bis jetzt als Pflicht, wenngleich es mir leichter wäre, mich in ein bereits festgestelltes fertiges Bekenntnis hineinzuarbeiten, als ein Bilden des vollen Bekenntnisses erst abwarten zu müssen, und zwar mit dem Bewußtsein, wie schwer es gegenüber der großen liberalen und ungläubigen Majorität unter den Altkatholiken sein wird, sich frei von deren Einfluß zu erhalten und dem geoffenbarten Glaubensinhalte nichts zu vergeben[2]."

RICHTHOFEN fühlt sich in der altkatholischen Gemeinschaft nicht am rechten Platze, sie scheint ihm „auf den Weg des Rongeanismus zu geraten und das positiv Christliche mit allgemeinen Humanitätsphrasen zu vertauschen[3]."

Was ihn noch eine Zeitlang beim Altkatholizismus hält, ist die Hoffnung auf dessen „ökumenische Mission", als Werkzeug zur Wiedervereinigung der getrennten Konfessionskirchen. Ein „katholischer Lutheraner" oder ein „lutherischer Katholik" möchte er am liebsten heißen.

Mit der allmählichen Loslösung von der altkatholischen Bewegung, die sein religiöses Bedürfnis nicht befriedigt, tritt ihm der Gedanke an den Übertritt zur protestantischen Kirche näher:

„Verdenke es mir nicht, wenn in mir der Plan zur Reife gekommen ist, der evangelischen Gemeinschaft mich anzuschließen; vorausgesetzt, daß ich bei mehr Zeit und Studium noch über einige Bedenken hinwegkomme . . . Was in derselben in innerer Beziehung vertreten wird, dafür bin ich bisher auch eingetreten, nur Form und Schale sind verändert, und das Äußere ist für mich nicht mehr maßgebend, seitdem man die vatikanische Täuschung erlebt hat. Das Gebiet des Geistes gibt mir allein noch Halt — ich hoffe auch immer noch einen festen Halt —, und dieses ist in evangelischen Kreisen hundertmal mehr vertreten als bei uns[4]."

---

[1]) RICHTHOFEN S. 290f. [2]) A. a. O. S. 351. [3]) A. a. O. S. 387 und 429.
[4]) A. a. O. S. 460, cf. auch S. 463.

Schwierigkeiten macht ihm die Entscheidung, welcher evangelischen Kirchengemeinschaft er sich anschließen soll. Er wäre am liebsten auf neutralem Gebiet geblieben, „als Christ ohne weitere Denomination“[1]). An der preußischen unierten Landeskirche stört ihn die staatsobrigkeitliche Verfassung, bei den Altlutheranern der starre Bekenntnis- und Amtsstandpunkt, in dem er mit Recht eine „Gefahr des Romanisierens“ sieht: „Der Glaube muß das Gewissen binden, nicht das Amt, sonst habe ich den Zwang wie in der römischen Kirche[2]).“ Der Sekte der Irvingianer, zu der er ebenfalls Beziehungen hat, schließt er sich nicht an, um nicht den römischen Autoritarismus mit einem „unfehlbaren Subjektivismus“ zu vertauschen.

Endlich schließt er sich im Dezember 1875 der lutherischen Landeskirche Sachsens an.

„Was mir die Reise nach Leipzig so schwer machte, ist überwunden. Ich war zu sehr mit der katholischen Kirche verwachsen, als daß es mir nicht unendlich schwer hätte werden sollen, einer Kirche anderer Denomination mich anzuschließen. Ich wollte ja auch nichts anderes werden, als was ich war, und will es im Grunde auch nicht; nur eine Läuterung des Glaubens begehre ich. Von der äußeren Kirchengestalt muß ich sehr vieles preisgeben, um die Anbetung im Geist und in der Wahrheit zu gewinnen, von der Jesus zu der Samariterin redet[3]).“

B. Protest gegen die Ausschließung des modernen Geisteslebens.

Wir kommen nun zu den Fällen, die mit dem Widerspruch gegen die Verengung und Absperrung des Katholizismus gegen das moderne Geistesleben zusammenhängen.

Auf diesem Boden sind zwei verschiedene Möglichkeiten klar zu unterscheiden: Der wissenschaftliche Trieb verbindet sich entweder mit dem Verlangen, das religiöse Erbgut, das in scholastischen Formeln erstarrt ist, in der Wärme gegenwärtigen Erlebens umzuschmelzen und den inneren Bedürfnissen der Zeit entsprechend neu zu gestalten — das ist die Grundtendenz des Reformkatholizismus —, oder aber die wissenschaftliche Kritik führt zu einem Liberalismus, der nicht in einer geläuterten religiös-innerlichen Position, sondern primär in der Negation der bisherigen Bindungen lebt.

α) Religiöser Katholizismus.

a) HERMAN SCHELL,

geb. 1859 in Freiburg i. Br. An verschiedenen Stellen seelsorgerisch tätig. 1884 Professor der Apologetik und Archäologie an der Universität Würzburg. Außerordentliche spekulative Begabung. Er geht von ARISTOTELES und

1) RICHTHOFEN S. 496, cf. auch S. 498 und 534. 2) A. a. O. S. 500.
3) A. a. O. S. 553, auch S. 550 und 557.

THOMAS VON AQUINO aus, vor der Einseitigkeit der Neuscholastik schützt ihn seine eingehende Beschäftigung mit AUGUSTIN und PLATO. Sein Ziel ist die Versöhnung des Katholizismus, dem er treu ergeben ist, mit der modernen Kultur und Wissenschaft. Seine Hauptwerke (Das Wirken des Dreieinigen Gottes, Katholische Dogmatik, Apologie des Christentums) enthalten eine Verteidigung des christlichen Gottesgedankens in seiner trinitarischen Ausprägung gegen die moderne Weltanschauung (Auseinandersetzung mit E. v. HARTMANN und DREWS, HÄCKEL und NIETZSCHE). Großer Einfluß auf die akademische Jugend. 1897 greift er mit seiner Reformschrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" in die kirchlichen Tagesfragen ein und erregt bei der ultramontanen Partei heftigen Widerspruch. Er wird in Rom denunziert, und 1898 werden seine theologischen Hauptwerke auf den Index gesetzt. Er unterwirft sich dem Dekret der Indexkongregation, bleibt aber auch nachher von Anfeindungen nicht verschont. 1904 beginnt ein neuer Angriff auf seine Lehrtätigkeit in Würzburg, durch welche das kirchliche depositum fidei bedroht sei. Seine Gesundheit ist solchen Kämpfen nicht gewachsen. Er stirbt am 31. Mai 1906 plötzlich an einem Herzschlag.

Das Ziel, dem SCHELL nachstrebt, ist nichts anderes als eine den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart entsprechende Umschmelzung des erstarrten Systems der katholischen Kirchenlehre. Er hält dabei die religiöse Position des Katholizismus in vollem Maße fest, und seine Absicht ist es gerade, den unvergänglichen Wahrheitsgehalt des Dogmas aus der erstarrten Form loszulösen und der Gegenwart mit ihren besonderen Kämpfen und Zweifeln zugänglich zu machen nach dem Grundsatz: „Das Leben findet überall Leben und wertvolle Gedanken." Er betreibt diese wahrhaft große Aufgabe einer „lebendigen inneren Synthese des Zeitgewissens mit dem Offenbarungswort" mit tiefem Ernst — „nichts fordert sozusagen dringender eine tägliche Himmelfahrt des angestrengten Denkens wie der gotteswürdig zu denkende Gottesbegriff" — und zugleich mit hoffnungsfreudigem Optimismus. Daher war auch die Schellsche Dogmatik „ein Ereignis in der wissenschaftlichen Welt, vielfach frische freudige Begeisterung erweckend".

„Wir haben hier kein versteinertes ererbtes Skelett vor uns, sondern ein frisches, blühendes Werk des Lebens. Die Dogmen sind nicht einfach herübergenommen aus einer stereotypen, vor Jahrhunderten geprägten Schulfassung, sondern sie repräsentieren Edelsteine, an denen eine emsige Hand sorgfältig zu schleifen versucht hat, um sie in altem und neuem Glanze erstrahlen zu lassen. Jedes Dogma geht durch die Schmelze seiner Individualität hindurch, ist in wahrem und eigentlichem Sinne erlebt, erlebt von einem Gemüte, das in sich selbst die tausendfältigen Stacheln des modernen Zweifels gleichsam vereinigt und abzubrechen versucht hat, um den katholischen Glaubensschatz nicht als toten Kieselstein, nicht als

einen Leichnam früheren geistigen Lebens, sondern als lebendige, Geist und Herz befruchtende Kraft darzubieten[1]).“

Schell ist als Theologe und Apologet ganz Katholik, er vertritt die religiöse Position der katholischen Kirche. Aber er tut es, erfüllt von dem paulinischen Drang, „allen alles zu werden“, mit viel weiterem und freierem Blick als die enge, ganz nach rückwärts orientierte Neuscholastik: „Wir alle, die im verwirrenden Lärm des Zweifels und im bestrickenden Staubgewühl des Kampfes stehen, fordern, daß man den Standpunkt für die Darstellung des Christentums möglichst hoch nehme und möglichst weit den Gesichtskreis ausdehne. Gott bleibt immer noch größer als unsre hochherzigste und allseitigste Auffassung[2]).“

In diesem Sinne gab er 1896, als Rektor der Würzburger Universität, dem neuen Universitätsgebäude die Inschrift „Veritati“ und weihte es in seiner Festrede „dem Geiste der Wahrheit, damit nichts von dem Überlieferten je erstarre, noch zur Fessel und Schranke, zum Hemmnis des Fortschritts werde, sondern verbunden mit dem Neuerworbenen lebendig wirke, leitend und läuternd eingreife in die Aufgaben der Zeit, in die gewaltigen und großen Spannungen, unter denen sich die Fortentwicklung zum Besseren vollzieht[3]).“

In diesem Sinne kämpfte er für die Ausbildung der katholischen Theologen an der freien Luft deutscher Universitäten, nicht in abgeschlossenen Seminaranstalten: „Wer Isolierung sucht und braucht, ist der Inferiorität verfallen! Das System, wie es gegenwärtig nahezu herrschend ist, bedeutet nichts anderes als das stille Zugeständnis, daß die theologische Bildung eigentlich nur in der sicheren Abgeschlossenheit von seminaristischen Fachschulen oder höchstens von exklusiv katholischen Hochschulen erfolgreich gedeihen kann; man traut ihr die Widerstandskraft nicht zu, den freien Luftzug der großen Mittelpunkte des nationalen, internationalen und interkonfessionellen Geisteslebens sicher auszuhalten und günstig beeinflussen zu können[4]).“

In diesem Sinne kommt Schell auch zu einer unbefangenen Würdigung des modernen Geisteslebens und des Protestantismus. Der Protestantismus ist für ihn „die Ausprägung des Christentums als der religiösen Aufgabe, welche die subjektive Persönlichkeit des einzelnen unmittelbar mit Christus zu erledigen hat, mit Ablehnung aller kirchlichen Vermittlung und Autorität“ — eine Auffassung, die an Schleiermachers Definition erinnert.

---

[1]) Kiefl S. 60. [2]) A. a. O. S. 102. [3]) Kübel S. 19.
[4]) Schell: Kath. als Prinzip des Fortschritts, S. 20f.

Obwohl Schell mit seiner wissenschaftlichen Arbeit nur seiner Kirche dienen will, muß ihn doch gerade sein Versuch, die moderne Bildung mit dem kirchlichen Dogma zu versöhnen, in Konflikt mit der Kirche bringen. Das autoritative System des Katholizismus, zumal in seiner ultramontanen Ausprägung, fordert seiner geistigen Struktur nach nicht lebendige Neugestaltung, sondern Abgrenzung und Ausschließung; das Dogma ist etwas endgültig Feststehendes, das gehorsam hingenommen werden muß. Schell dagegen bringt in den katholischen Glaubensbegriff der unbedingten Unterwerfung unter die kirchliche Autorität ein subjektives Moment: „Auch für den Katholiken ist eine persönliche Gewissensprüfung der Dinge notwendig, die er glauben und auf die er sein zeitliches und ewiges Heil stellen soll. Was Glauben und Lebensziel betrifft, muß durch ernstliche Gewissensprüfung vermittelt sein. Das ist doch selbstverständlich! Wäre denn sonst das Christentum die Religion des Geistes und der Wahrheit, ein Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit[1])?"

Darum kann in religiösen Dingen auch kein Zwang durch äußerliche Gewalt herrschen: „Die Weltherrschaft, zu der die Kirche berufen ist, ist jene, die mit der Kraft Gottes, mit der Kraft der Überzeugung und Liebe wirkt, die ins Innere der Geister dringt und wieder frei von innen heraus wirkt[2])."

Schell nennt es sogar eine heidnische Anschauung, „als ob der Mensch durch den Gebrauch seiner Geisteskräfte irgendwie aus der Abhängigkeit von Gott herauskomme und als ob Gott deshalb ein Interesse daran haben könne, den geistigen Fortschritt des Menschen mit Mißtrauen zu beobachten und darum als Sünde zu verbieten[3])."

Schell verwirft ganz entschieden die Gleichsetzung des Ultramontanismus mit dem Idealkatholizismus, der als Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit gerade Prinzip und Kraft alles Fortschritts ist[4]). Ebenso unterscheidet er auch bei der Kirchenlehre ewigen Wahrheitsgehalt und menschlich-geschichtliche Form, Geist und Buchstaben[5]).

Damit verläßt Schell in der Tat den Standpunkt des strengen Autoritarismus und stellt sich auf den Standpunkt des Geistes: „Geistige Ideale dürfen nicht an einzelne geschichtliche Formen um jeden Preis gebunden werden, denn der Geist läßt sich nie an Formen binden, weder als Ideal noch als lebendige Tatkraft, er kann in beiderlei Sinne — als Ideal und als Tatkraft — nur gewahrt werden durch unermüdlichen Fortschritt. Unsterblichkeit ist darum des

[1]) A. a. O. S. 10. [2]) Kübel S. 33. [3]) A. a. O. S. 34.
[4]) Schell: Kath. als Prinzip des Fortschritts, S. 13f. [5]) A. a. O. S. 34, S. 50f.

Geistes Lebensform: unsterblich ist indes nicht die Daseinsform des Starren, sondern des unerschöpflichen Wachstums[1]."

Der Kampf mit dem kirchlichen Ultramontanismus konnte für SCHELL nicht ausbleiben. Er war aber kein Mann der kirchlichen Parteikämpfe, sondern der friedlichen wissenschaftlichen Arbeit. Er leidet schwer unter dem Konflikt mit Rom, und die Indizierung seiner Dogmatik und Apologie trifft ihn aufs schmerzlichste; sie bedeutet die Zerstörung seines Lebenswerkes. Die Entscheidung, ob er sich dem Spruch der Indexkongregation unterwerfen solle oder nicht, bringt ihn in einen schweren Konflikt zwischen Wahrhaftigkeit und Kirchlichkeit. Dem Bischof von Würzburg und der theologischen Fakultät gelingt es endlich, den Zwiespalt zu beheben, nicht durch Umdeutungen, sondern durch die Erwägung, daß es sich bei der geforderten Gehorsamserklärung um einen kirchlichen Loyalitätsakt, nicht um die Preisgabe einer wissenschaftlichen Überzeugung handle[2]). Aus der Kirchengemeinschaft wollte SCHELL sich unter keinen Umständen hinausdrängen lassen; darum leistete er die Gehorsamserklärung[3]).

SCHELL hätte ohne Zweifel, wenn er den Gehorsam verweigert hätte, einen bedeutenden Anhang gefunden. Am 27. Februar 1899, als die Indizierung bekannt wurde, drängte sich eine große Menschenmenge, Studenten, Offiziere, höhere Beamte, in seinem Auditorium zusammen, und als SCHELL die Vorlesung mit den Worten schloß: „Ich habe für die Wahrheit streiten wollen und will für sie streiten mein Leben lang", begrüßte ihn ein mächtiger Beifall. Am ersten Märzsonntag aber gab er von der Universitätskanzel seine Unterwerfung bekannt und sprach in der Predigt davon, daß nur in der Liebe die Wahrheit zum Siege gelangen könne.

Eine Form dieser Liebe, die nicht zerstören, sondern aufbauen will, ist die Demut, und darum ist SCHELLS schweres Opfer umkleidet von der echten Würde jener in tiefer Frömmigkeit wurzelnden Geisteshaltung. In diesem Sinne ist es richtig, was der Bamberger Erzbischof VON ABERT an SCHELLS Grabe sagte: „Daß nicht Gelehrsamkeit, sondern Liebe das Grundgeheimnis des so jäh geendeten Lebens gewesen sei."

b) FRANZ XAVER KRAUS,

geb. 1840 in Trier, Studium in Bonn und Freiburg i. Br. 1864 Priester, Kaplan in Pfalzel bei Trier, 1872 Professor für christliche Archäologie an der Universität Straßburg, 1878 Professor der Kirchengeschichte und Archäologie

[1]) SCHELL: Kath. als Prinzip des Fortschritts, S. 52.
[2]) Cf. Dr. KARL HENNEMANN: Widerrufe Herman Schells? Würzburg 1908.
[3]) Abgedruckt bei KIEFL S. 131.

in Freiburg i. Br. Seine kunst- und kulturhistorischen Studien (Roma Sotteranea 1873, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer 1882/86) und vor allem seine „Geschichte der christlichen Kunst" (1895/1900) sind auf ihrem Gebiet bahnbrechend. Sein „Lehrbuch der Kirchengeschichte" (1871/75) erregte in ultramontanen Kreisen schweren Anstoß. Die zweite Auflage (1887) wurde auf Verlangen der Kurie unterdrückt, die weiteren Auflagen kirchlich korrigiert. Das Ideal, das Kraus vertritt, ist der religiöse Katholizismus im Gegensatz zu dem ultramontanen politischen Katholizismus. In seinen „Spektatorbriefen" (Beil. z. Münchner Allg. Zeitung 1895/99) greift er den Ultramontanismus in seiner Herrschsucht, seinen politischen Ansprüchen, seiner Unterdrückung der Wissenschaft aufs heftigste an und wird darum bis zuletzt von der Feindschaft der ultramontanen Partei verfolgt. Außergewöhnliche Arbeitskraft trotz schweren körperlichen Leidens. 1901 gestorben in San Remo.

Kraus ist wie Döllinger ein Gelehrter ersten Ranges. Er hat gleich jenem eine seltene Arbeitskraft und ein außergewöhnliches Sprachentalent. Auch er pflegt internationale Beziehungen (zu den Kreisen des französischen und italienischen Reformkatholizismus) und ist ein Mann von weltmännischer Gewandheit und von der ganzen Vornehmheit und Exklusivität des geistigen Aristokraten. Was ihn aber scharf von Döllingers herber und sarkastischer Art unterscheidet, ist der elegisch-melancholische Zug seines Wesens. Im Gegensatz zu Döllingers unverwüstlicher Gesundheit und eisernen Nerven ist Kraus von Jugend auf selten von Krankheit und Schmerzen verschont. Er ist bei aller kritischen Schärfe seiner wissenschaftlichen Arbeit persönlich weich und empfindsam und bezeichnet charakteristischerweise in einem Brief von 1889 die Worte der sterbenden Corinne[1]): „De toutes les facultés de l'âme que je tiens de la nature, celle de souffrir est la seule que j'ai exercée toute entière", als den Ausdruck seines dauernden Gemüts- und Seelenzustandes[2]). Die Enttäuschungen, die er erlebt, sein aussichtslos scheinender Kampf gegen die Übermacht des ultramontanen Katholizismus erfüllen sein Wesen mit einer schmerzlichen Resignation, der nur seine tief innerliche Frömmigkeit das Gleichgewicht hält.

Mit Wehmut blickt er zurück auf die verheißungsvollen Anfänge einer katholischen Wissenschaft: „Die glänzenden Namen der katholischen Romantik sind dahin — transierunt: man kann, man muß, will man sich nicht gefährlichen Selbsttäuschungen dahingeben, das Wort über den Kirchhof schreiben, der die Hoffnungen der dreißiger und vierziger Jahre bedeckt[3])."

Auch er gehört zu den Gegnern der Infallibilität, und die Entscheidungen des vatikanischen Konzils treffen ihn aufs schmerz-

[1]) In dem bekannten Roman der Frau von Staël.
[2]) Hauviller S. 133. [3]) Kraus: Essays I, S. 87.

lichste. Er schreibt darüber an REUSCH[1]: „Muß ich Ihnen versichern, daß ich tiefsten Anteil an der Ihnen bereiteten Situation nehme? Es vergeht kein Tag, an welchem ich nicht Ihrer in Liebe und im Gebet gedenke. Die Lage der Kirche bricht mir das Herz ab, und ich weiß nicht, was aus uns und was aus mir wird. Unser redlicher Versuch, an dem Aufbau einer wissenschaftlichen katholischen Theologie zu arbeiten, Kirche und Wissenschaft in Einklang zu zeigen — scheint er nicht mißlungen und damit die Arbeit unsres Lebens nutzlos verloren? Die Tränen kommen mir in die Augen, wenn ich des Glückes derer gedenke, welche vor dem Jahre 1870 sterben durften."

Was ihn hindert, sich dem Altkatholizismus anzuschließen, ist sein Trieb zur Versöhnung — er gehört zu den Menschen, die „lieber Abgründe überbrücken, über welche überhaupt noch ein Steg zu legen ist"[2]) — und seine innige Liebe zur katholischen Kirche. Er ist der Überzeugung, daß man Katholik und Priester sein könne, ohne die Anschauungen der jesuitisch-ultramontanen Partei zu teilen. Er klammert sich an das Idealbild des religiösen Katholizismus, an die Hoffnung auf eine Reformbewegung von innen heraus[3]). Er ist von den separatistischen Bestrebungen des Altkatholizismus ebenso weit entfernt wie vom Ultramontanismus. Darum arbeitet er in der Kirche weiter — freilich immer mehr mit dem bedrückenden Gefühl umsonst zu leben: „Sterben ist nicht das größte Opfer, das uns auferlegt werden kann; schwerer ist zu leben mit Menschen, mit denen man nicht leben möchte; Dinge sehen zu müssen, die man nimmer hätte sehen mögen; Hoffnungen und Ideale zu Grabe zu tragen, die zu verwirklichen wir uns berufen glaubten und deren Besitz und Dienst uns das Leben allein wert und erträglich machten[4])."

KRAUS hätte — vor die Alternative, ob Unterwerfung oder Trennung von der Kirche gestellt — wohl sicher das laudabiliter se subiecit gewählt. So sagt er in seinem Essay über ROSMINI, einen der edelsten Vertreter des religiösen Katholizismus in Italien: „ROSMINI hat keine Wahrheit verraten, indem er das Dekret der Kongregation des Index so, wie es einem Katholiken geziemt, in Demut und Ergebung annahm... Der Priester, indem er sich einer solchen Entscheidung unterwirft, tut nichts anderes, als der Offizier, welcher sein Privaturteil demjenigen seines Chefs im Felde unterordnet[5])."

[1]) Brief vom 24. März 1872. Abgedruckt bei HAUVILLER S. 14.

[2]) HAUVILLER S. 80.

[3]) Cf. HAUVILLER S. 3, S. 79f., S. 120.

[4]) Essays I, S. 121. Cf. auch die bei HAUVILLER S. 146 und 148 abgedruckten Gedichte.

[5]) Essays I, S. 215f.

KRAUS' Frömmigkeit ist katholische Frömmigkeit innerlichster Art, die an die großen katholischen Mystiker — THOMAS VON KEMPEN gehörte zu seinen Lieblingsautoren — und auch an SAILER erinnert. Sein Priesterberuf ist ihm überaus wertvoll: „Wer immer aus innerem Drang und Beruf diesen nämlichen Weg gegangen, weiß, was er bedeutet. Auch der Priester, der nicht als Mönch der Welt ein völliges Lebewohl sagt, vollzieht in dem Augenblicke, wo er sich für immer bindet, eine schmerzliche Trennung. Aber auch hier wohnen Schmerz und Lust beieinander. Die Welt hat keine Ahnung von dem überwältigenden Gefühl der Seligkeit, das den jungen Diener des Altars umfängt an dem Tage, wo er sich gänzlich und für immer geopfert hat. Ihm ist, als könne er sich nicht mehr losmachen von den Reizen der Einsamkeit, die er mit sich und seinem Gott zubringt. Diese Einsamkeit, voll von Gott, ist die Erbschaft derer, die auf Weib und Kind verzichtet haben: Dominus pars hereditatis meae[1])."

Seine schwermütige Lebensstimmung wird gemildert durch die Kraft der innigen Hingabe an Gott, die ihm schließlich Halt bietet:

„Der Gedanke an die Ewigkeit steht immer vor mir. Mein tägliches Gebet ist um einen gottseligen Tod für mich und meine einzige nahe Verwandte, meine arme Schwester. Ich glaube, ich darf in Wahrheit Dir versichern, daß es alles ist, was ich sehr wünsche; gerne lege ich das übrige in die Hand des Herrn. Man wird, wenn ich tot bin, manches, und mit Recht, an mir zu tadeln finden, und Du brauchst meine Fehler nicht zu verteidigen. Das eine aber sollst Du, nicht um meinetwillen, sondern um der Ehre Gottes willen, laut sagen dürfen, daß ich hinreichend Christ gewesen bin, um in allen Lagen des Lebens mich demütig Gottes heiligem Willen zu unterwerfen[2])."

Gerade von dieser tiefen religiösen Innerlichkeit her ist seine entschiedene, oft leidenschaftliche Opposition gegen den Ultramontanismus zu verstehen, der in Zwang, Herrschsucht und politischen Aspirationen aus dem Reiche Christi ein Reich von dieser Welt macht. Er fühlt sich in dem Kampf um den religiösen Katholizismus gegen die secta pharisaeorum, wie er die Vertreter des politischen Katholizismus nennt, innerlich verwandt mit DANTE, der ebenfalls der Herrschsucht der Päpste die religiöse Innerlichkeit des Königtums Christi entgegenstellte[3]).

KRAUS nennt folgende Merkmale des Ultramontanismus:

---

[1]) Essays I, S. 106f.
[2]) Brief an einen Freund von 1888. Bei BRAIG S. 29, cf. auch S. 55.
[3]) Von KRAUS stammt eine der besten Dantebiographien: „Dante, sein Leben und sein Werk." Berlin 1897.

„Ultramontan ist, wer den Begriff der Kirche über den der Religion setzt.“

„Ultramontan ist, wer den Papst mit der Kirche verwechselt.“

„Ultramontan ist, wer glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie der mittelalterliche Kurialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch die weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker eingeschlossen.“

„Ultramontan ist, wer meint, religiöse Überzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfe durch solche gebrochen werden.“

„Ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Anspruche einer fremden Autorität zu opfern[1]).“

In diesem Sinne schreibt KRAUS noch in seinem Testamente: „Lebend und sterbend erkenne ich für die christliche Gesellschaft kein Heil als in der Rückkehr zu dem religiösen Katholizismus, in dem Bruche mit den irdischen, politischen und pharisäischen Aspirationen des Ultramontanismus — in Erkenntnis, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist und daß der, welcher das Gegenteil predigt, non sapit ea, quae Dei sunt, sed ea quae hominum[2]).“

Die beste Zusammenfassung seines Lebens und zugleich ein ergreifendes Bekenntnis enthält das Epitaph, das KRAUS für sich selbst verfaßt hat:

Hic quiescit in pace
F. X. K.
Theologiae ac philosophiae doctor.
Historiae ecclesiasticae in Alma
Universitate Friburgensi professor.
Ecclesiae catholicae filius deditissimus
Principis sui ac patriae suae cultor fidelissimus.
Pacis ac libertatis amator ac defensor.
Antiquitatis christianae investigator assiduus.
Rerum publicarum non ita expers.
Cui pharisaeorum secta semper in odio fuit.
Christi servus humilis.
Mundi contemptor fastidiosus.
Ab hominibus nihil, omnia Deo
Eiusque gratia exspectavit[3]).

β) Liberaler Katholizismus.

Bei KRAUS und SCHELL tritt uns der Gegensatz zwischen dem Ultramontanismus und einem religiös verinnerlichten Katholizismus deutlich entgegen. Etwas ganz anderes ist der Gegensatz zwischen dem Ultramontanismus und einem „liberalen“ Katholizismus, der

[1]) Aus den Spektatorbriefen (abgedruckt bei HAUVILLER S. 100).
[2]) HAUVILLER S. 124.
[3]) Wurde aber nicht als Grabinschrift verwendet.

seine Stärke in der verstandesmäßigen Kritik und Negation des ultramontanen Standpunkts hat, während die religiöse Position des Katholizismus mehr oder weniger verlorengeht.

Einen solchen Übergang vom ultramontanen Katholizismus zum liberalen Katholizismus zeigt der Fall des Münsterer Philosophieprofessors SPICKER mit besonderer Deutlichkeit.

a) GIDEON SPICKER,

geb. 1838 als Bauernsohn auf der Insel Reichenau im Bodensee. Privatstudien ermöglichen ihm den Eintritt ins Konstanzer Gymnasium. Vollendung der Gymnasialbildung bei den Benediktinern in Einsiedeln. Tritt in das Kapuzinerkloster in Luzern ein. Philosophische und theologische Studien in den Kapuzinerklöstern in Freiburg in der Schweiz und in Solothurn. Wird von den Ordensoberen als ungeeignet beurteilt und wieder aus dem Kloster entlassen. Hält dennoch an dem Plan fest, Geistlicher zu werden. Kommt 1864 nach München, wo er DÖLLINGER hört. Schwenkt immer mehr von der Theologie zur Philosophie ab. Vorlesungen bei HUBER und PRANTL. Erwirbt den philosophischen Doktor und habilitiert sich 1869 in Freiburg i. Br. als Privatdozent. 1876 Berufung als Professor der Philosophie nach Münster i. W. Gestorben 1912.

SPICKER wächst in kirchlich-katholischer Umgebung auf. Der Gottesdienst, das uralte Kloster Reichenau wirken auf seine Phantasie, desgleichen die Lektüre von Heiligenlegenden, die den Nachahmungstrieb in ihm weckt, den Heiligen — natürlich auf kindliche und äußerliche Weise — möglichst ähnlich zu werden. „Was Wunder, wenn unter solchen Umständen eine jugendliche, von der Welt abgeschlossene und ganz auf sich selbst angewiesene Seele eine religiöse Richtung einschlägt und bei zunehmender Reife immer tiefer in dieselbe sich hineinlebt! Je einseitiger diese Richtung war, desto intensiver kam sie zur Geltung. Glückliche Zeiten, wo ich noch glaubte, das ewige Wesen persönlich zu schauen[1]."

Dennoch ist bei SPICKER offenbar die religiöse Veranlagung ähnlich wie bei SCHAD im Grunde weniger stark als der Drang nach Wissen. „Schon ziemlich früh fühlte ich das Bedürfnis, um jeden Preis etwas anderes zu werden als Winzer und Ökonom." Er treibt auf eigene Faust eine wahllose Lektüre, läßt sich von einem Schüler Privatstunden geben und erlangt endlich die Einwilligung der Eltern, das Gymnasium in Konstanz zu besuchen. Er ist Autodidakt und bleibt es eigentlich immer, es fehlt ihm die gründliche systematische Vorbildung. Weil er in Konstanz Schwierigkeiten hat mitzukommen, rät man ihm das Gymnasium der Benediktiner in Einsiedeln aufzusuchen[2]: „Ich war um so mehr geneigt, diesem Rate zu folgen, als mir die Patres als höchst liebenswürdige und gelehrte Männer

[1]) SPICKER S. 13. [2]) A. a. O. S. 20.

geschildert wurden und ich selber das Bedürfnis fühlte, meine schwankenden religiösen Anschauungen dort wieder erneuern und festigen zu lassen. Nicht, als ob ich schon zum Skeptiker geworden wäre; nur die Pulskraft innerster Überzeugung schlug nicht mehr so lebhaft wie früher. Die Lektüre unsrer Klassiker und etlicher philosophischen Schriften mag dazu beigetragen haben.“ Besonders eine Übersetzung von PLATONS Phaedon hatte ihm großen Eindruck gemacht.

In Einsiedeln verlebt er glückliche Jahre. Die feierlichen Gottesdienste an dem vielbesuchten Wallfahrtsort vermitteln ihm neue religiöse Eindrücke. Dort kommt er zu dem Entschluß, Kapuziner zu werden. Er gibt selbst als Beweggründe an:

1. Der große Eindruck der Predigt eines Kapuziners, die er in Einsiedeln hört. Die Kapuziner in ihrer Armut erscheinen ihm als die wahren Nachfolger Christi.

2. Er glaubt, daß das ursprüngliche Christentum und die wahre Philosophie dem Wesen nach gleich seien: „Ich hatte soviel von den Zynikern und ihrer Bedürfnislosigkeit, den Stoikern und ihrer Tugendlehre, besonders aber von PLATO und seiner tiefsinnigen Verwandtschaft mit unsrer Religion gelesen und gehört, daß ich völlig überzeugt war, beides miteinander verbinden zu können.“

3. Der Wunsch, den Eltern auf diese Weise die Kosten für sein weiteres Studium zu ersparen. — Auch jetzt will er eigentlich nur Geistlicher werden, um ungehindert studieren zu können: „Ich dachte mir, wie schön es wäre, die ganze Woche ungestört mit den Griechen, XENOPHON, PLATO und anderen, mich befassen zu können und nur an Sonntagen den Bauern da draußen eine Predigt halten zu müssen. Das war jedenfalls, wie sich später herausstellte, nicht die rechte Art, um in Zukunft lediglich praktische Seelsorge zu treiben.“

Das Noviziat bei den Kapuzinern in Luzern bringt ihm manche Enttäuschungen. Es mißfällt ihm die armselige Einrichtung des Klosters. Zudem ist das erste Jahr nicht bestimmt, die Intelligenz zu bilden, sondern zum klösterlichen Gehorsam zu erziehen. Die Unterordnung fällt ihm sehr schwer: „Schon meine bisherige Entwicklung, wozu die größte Energie und Beharrlichkeit erforderlich war, trug dazu bei, mich widerspenstig und gegen das Schicksal trotzig zu machen.“

Die Ablegung der Gelübde bringt ihm ein starkes inneres Erlebnis:

„Als ich nach dem feierlichen Akte in die Zelle zurückkehrte, war ich von dem Ideal der inneren Freiheit so mächtig erfüllt und durchdrungen, wie nie mehr in meinem Leben. Allem hatte ich entsagt: allen irdischen Genüssen, Ehren und zeitlichen Gütern;

sogar Kunst und Wissenschaft erschienen mir als eitler Tand; das Leben selbst hatte für mich nur noch insofern Wert, das erhabene Gefühl der Freiheit tiefer genießen zu können. Ich kam mir vor wie ein seliger Geist, frei von aller Schranke und Schwere des Daseins. In diesem Augenblick wäre es mir ein leichtes gewesen, ohne Widerstand von der Erde zu scheiden. Leider hielt diese Stimmung nicht lange vor, sonst wäre ich vielleicht auch ein Philosoph oder Heiliger geworden. Im Grunde führt eine solche Exaltation des Gemüts und Abstraktion von allem Irdischen zu einer grenzenlosen Öde und Einsamkeit, in der es kein Mensch auf die Dauer aushält. Es währte denn auch nicht lange, so wurde ich aus dieser sonnigen Höhe ins gemein Alltägliche wieder herabgezogen[1])."

Der philosophische Lehrgang in dem Kapuzinerkloster in Freiburg — es wird nach einem lateinischen Kompendium Geschichte der Philosophie vorgetragen — befriedigt SPICKER nicht. Die Ansichten von SPINOZA, FICHTE, SCHELLING, die er allerdings nur ganz bruchstückweise kennenlernt, wecken Zweifel in ihm und scheinen ihm „das Christentum geradezu auf den Kopf zu stellen". Um ihre Anschauungen im Zusammenhang verstehen zu lernen, sucht er sich heimlich Bücher zu verschaffen, was ihm von seinen Oberen sehr verübelt wird. Das Einsammeln von Gaben in den Dörfern ist ihm lästig, und er fängt an, sich seiner mönchischen Kleidung zu schämen.

Er hofft, durch das Studium der Dogmatik wieder im Kirchenglauben befestigt zu werden und damit den früheren Halt wiederzugewinnen: „Denn noch standen in meiner Erinnerung von früher die Argumente, welche mir damals so unwiderleglich erschienen, daß ich oft erstaunte, wie ein Mensch an der Göttlichkeit des Christentums zweifeln könne. Bibel, Kirche, Tradition, Theorie und Praxis, vor allem aber der zweitausendjährige Bestand und die weite Verbreitung unsrer Religion: alles stimmt so schön und harmonisch zusammen, daß man sich glücklich fühlte, in dieser heiligen Atmosphäre leben und sterben zu können."

Ehe es aber zur Vollendung seiner Studien kommt, wird er aus dem Kloster entlassen, weil er nach der Überzeugung der Väter nicht zum Kapuziner geeignet sei.

Beim Scheiden aus dem Kloster kommt ihm zum Bewußtsein, welch starken Halt ihm die klösterliche Gemeinschaft geboten hatte:

„Erst jetzt kam mir so recht zum Bewußtsein, was es heißt, drei Jahre in geistiger Gemeinschaft zu verkehren; ich hätte nie gedacht, daß man so tief und herzlich miteinander verwachsen könne. Wie in

1) A. a. O. S. 34f.

einer Familie nimmt jeder an den Freuden und Leiden des andern lebhaft Anteil. Aus dem gemeinsamen Beten, Studieren, Arbeiten erwächst eine Innigkeit, als ob alle nur eine Seele hätten. Das ganze Kloster stellt einen Organismus dar, wobei sich jeder bloß als zugehöriges Mitglied empfindet[1])."

Nach dem Verlassen des Klosters überkommt SPICKER zunächst ein Gefühl der Unsicherheit und das Bewußtsein, viel kostbare Zeit verloren zu haben. Dann aber faßt er den Entschluß, seine Studien an einer Universität zu beendigen und trotzdem Priester zu werden.

In München wird durch DÖLLINGERS Vorlesungen der Prozeß der kritischen Auflösung des Kirchenglaubens in ihm beschleunigt.

Die historische Kritik, die DÖLLINGER an einigen Heiligenlegenden übt, macht ihm einen großen Eindruck: „Obige Legendengeschichten wirkten auf mich wie eine Staroperation. Ich dachte, wo so viel Unwahres ist, was ich früher treuherzig geglaubt habe, kann auch noch mehr stecken. Was mag der große Mann alles wissen, was er uns möglicherweise verschweigt! Der einzige Weg, der uns zur Wahrheit führt, ist also gründliches Studium[2])."

SPICKER wendet sich immer mehr von der Theologie ab und der Philosophie zu. Der von den Theologiestudierenden hauptsächlich gehörte Philosoph HUBER, bei dem er eine Preisaufgabe zu lösen versucht, weist ihn an den als Skeptiker und Atheisten geltenden PRANTL: „Sie stecken so voll Zweifel und Ihre Überzeugung ist so brüchig geworden, daß sie ganz umstürzen muß, damit Sie von Grund aus sich eine neue erbauen können. Dazu ist PRANTL der rechte Mann[3])."

Durch die Vorlesungen PRANTLS wird in der Tat der Auflösungsprozeß zu Ende geführt: „Da war ich denn am rechten Ort, um meine durstige Seele an der Quelle, die in so mächtigen Strahlen aufschoß, in vollen Zügen zu erquicken. Ich darf wohl sagen, daß bis dahin außer PLATO kein Mensch und kein Buch einen so gewaltigen Eindruck auf mich ausgeübt hat, wie die Enzyklopädie meines hochverehrten Lehrers. Die Prophezeiung HUBERS ward vollständig erfüllt; der letzte Stumpf meiner dogmatischen Auffassung war in tausend Splitter geborsten[4])."

Und damit geht, weil er nie zwischen der rationalen Form und dem religiösen Gehalt scheidet, auch seine religiöse Position verloren.

„Auf die Münchner Zeit zurückblickend, werde ich sagen müssen, daß ich zwar vieles gehört und gesehen, aber in der Hauptsache,

[1]) SPICKER S. 60. [2]) A. a. O. S. 72. [3]) A. a. O. S. 81. [4]) A. a. O. S. 84.

nämlich in der Theologie und Philosophie, nur ein negatives Resultat erzielt habe."

Ein „transzendentaler Zug des Herzens", ein Verlangen nach einer bestimmten Weltanschauung, hindert ihn aber, bei der bloßen Skepsis stehenzubleiben. Als Privatdozent in Freiburg i. Br. fühlt er die Nötigung, irgend etwas Positives zu geben.

„Aber ich hatte kein Vertrauen mehr zur Spekulation, zur objektiven Wahrheit irgendeiner Denkrichtung, gleichviel ob sie sich materialistisch, theistisch oder pantheistisch nannte. Die Radikalkur, deren ich mich bei PRANTL unterzog, machte mich zum vollendeten Skeptiker. In meinem Herzen gähnte eine fürchterliche Öde; ich fühlte mich so trostlos und verlassen und konnte mich doch keinem Menschen gegenüber aussprechen, da ich mich scheute, irgend jemand in dieses leere Nichts hineinblicken zu lassen[1])."

In innerer Auseinandersetzung mit PRANTL sucht er den Skeptizismus zu überwinden und wieder festeren Boden zu gewinnen: „Aber wie weit entfernt war ich noch von einer wahrhaft positiven Weltanschauung! Was ich bis jetzt erreicht, war mehr die Negation der Negation, d. h. die Aufhebung des transzendentalen Skeptizismus und einer bloß empirischen Philosophie, also die völlige Abkehr von dem negativen Resultat der Kantischen Kritik und der Prantlschen Enzyklopädie."

In dieser Zeit der Entwicklung zu einer neuen Position trifft ihn der Ruf nach Münster, wohin die preußische Regierung in der Zeit des Kulturkampfes einen nicht ultramontanen Katholiken suchte:

„In dieser Beziehung hätte die Unterrichtsverwaltung keinen glücklicheren Griff tun können. Liberal war ich, katholisch auch, nur eben nicht im eigentlich konfessionellen, sondern buchstäblich, im universellen Sinn[2])."

Die Gegnerschaft der Ultramontanen, der er in Münster nicht entgeht, beunruhigt ihn nicht weiter, da sie ihn ja in keine religiösen Konflikte mehr bringen kann.

Im Studium LESSINGS und der Aufklärungsphilosophie vollendet sich in Münster seine neue weltanschauliche Position:

„Vom Christentum bleibt sonach nur die Religion als Sache des Herzens mit Einschluß der Gottes- und Nächstenliebe übrig; die Konfession mit ihrer Bibel, Dogmatik, Kirche, Überlieferung ist gefallen, an ihre Stelle tritt die Vernunft, Geschichtsphilosophie und sittliche Praxis[3])."

Das Resultat ist also der dem „Liberalismus" als Geistestypus eigentümliche Halt im eigenen Denken und in der individuellen Selbst-

[1]) SPICKER S. 118. [2]) A. a. O. S. 119. [3]) A. a. O. S. 126.

gewißheit, und an Stelle der lebendigen Religiosität tritt ein eigentümliches Surrogat: „Eine Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage[1]).“

SPICKER empfindet seinen Fall als typisch, und das ist er auch. Es ist der Fall all der Gebildeten und auch der Halbgebildeten, die von den modernen Weltanschauungsfragen, vor allem von der Naturwissenschaft her am kirchlichen Dogma, d. h. an der rationalen Form der religiösen Überzeugung irrewerden, damit auch — ganz im Gegensatz zum Reformkatholizismus — die religiöse Position selbst verlieren und, wenn sie nicht der völligen Skepsis verfallen, in irgendeiner „Philosophie“ einen Ersatz und eine neue Begrenzung suchen.

Den Übergang vom Ultramontanismus zum liberalen Protestantismus zeigt der Fall des Grafen HOENSBROECH.

b) PAUL GRAF VON HOENSBROECH,

geb. 1852 auf Schloß Haag bei Geldern, besucht das Jesuitenkolleg in Feldkirch und die zwei obersten Gymnasialklassen in Mainz. 1871—1875 studiert er Philosophie bei den Jesuiten in Stonyhurst (England), und Jurisprudenz in Bonn, Göttingen und Würzburg. 1876 Referendarexamen. Nach längeren Reisen tritt er 1878 ins Noviziat des Jesuitenordens in Exaeten ein. 1880 bis 1887 treibt er als „Scholastiker“ theologische Studien in Wynandsrade, Blyenbeck und Ditton-Hall. Nach Vollendung der wissenschaftlichen Ausbildung wird er vom Orden zur Mitarbeit an den „Stimmen aus Maria Laach“ und anderen Publikationen herangezogen. Zur Förderung seiner Studien wird er vom Orden nach Holland und nach Berlin geschickt, wo er Vorlesungen von HARNACK, PAULSEN und TREITSCHKE hört. Schon lange innerlich mit dem Jesuitismus zerfallen, verläßt er 1892 den Orden. 1895 Übertritt zur evangelischen Kirche. Heftige Anfeindungen von seiten der Ultramontanen. Vertritt in Vorträgen und in einer ausgedehnten publizistischen Tätigkeit die religiösen und nationalen Bestrebungen des Evangelischen Bundes. Gestorben 1923.

HOENSBROECH wächst in streng katholischer Umgebung auf. Der Katholizismus ist in seiner Familie „Grundsatz, Gesetz, jahrhundertealte Überlieferung“. Zumal sein Vater „erfaßt die Religion als uraltes Familienerbstück ... Damit will ich nicht sagen, daß mein Vater nicht auch mit dem Herzen religiös war; aber die Herzensregungen waren nur das Begleitende, nur das Hinzukommende. Die eiserne Klammer seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche war die Überlieferung“[2]).

„Meine Mutter war eine Katholikin, so ausgeprägt, so ganz, so leidenschaftlich, daß ihr Sinn, ihr Denken, Fühlen und Handeln davon und davon allein erfüllt und durchdrungen war.“ Obwohl „eine Frau starkmütigen Glaubens in schweren Schicksalen“ und von

[1]) A. a. O. S. 10. [2]) HOENSBROECH: 14 Jahre Jesuit, I, S. 7f.

„einer das Durchschnittsmaß weit überragenden Intelligenz", nimmt sie unbedenklich auch Absurdes und Abergläubisches hin, wenn es nur den Stempel der Kirchlichkeit trägt. Ihre Liebe zur katholischen Kirche geht bis zum Fanatismus: „Die extremsten Forderungen des religiösen wie des politischen Ultramontanismus waren ihre eigensten Herzensforderungen[1])." Sie steht besonders unter dem Einfluß der jesuitischen Hausgeistlichen: „Ihr Heißhunger nach christlicher Vollkommenheit und nach ‚Seelenführung' ließ sie mit brennendem Eifer die Gelegenheit ergreifen, den auf der Höhe religiös-asketischen Ruhms stehenden Jesuiten sich zu übergeben[2])."

So steht auch bei der Erziehung der Kinder die Religion im Mittelpunkt: „Es ist nicht leicht, ihren Einfluß auf unser ganzes äußeres und inneres Leben zu beschreiben. Sie war eben da — überall und stets. Und sie war da, nicht in unbestimmter Form oder als natürlich-menschliche, an überweltliche Hoffnungen und Vorstellungen sich anlehnende und sie verarbeitende Lehrerin und Erzieherin, sondern sie umgab uns als festgefügte, nach innen und außen bis ins kleinste ausgestaltete übernatürliche Macht, die kein selbständiges freies Bewegen duldete, die für jeden Schritt das Maß, für jeden Gedanken die Form, für jede seelische Regung die Richtung, ja sogar den Inhalt bereit hatte[3])."

HOENSBROECH lebte zunächst naiv und glücklich in den Formen ultramontaner Frömmigkeit: „Ich würde lügen, wollte ich sagen, dies alles oder irgend etwas davon wäre mir als Zwang, als Unnatur oder Übertreibung erschienen. Nein, bis zu meinem zehnten Jahre und darüber hinaus blaute der ultramontan-katholische Religionshimmel wolkenlos über meinem Kinderkopfe, und hell, klar und innig schauten die Kinderaugen hinauf zu dem hohen und weiten Gewölbe, das bemalt und geschmückt war mit den unzähligen Bildern und Figuren, mit den vergoldeten Schnörkeln und bunten Arabesken, die zur Religion der römischen Kirche gehören, ohne welche ultramontanes Christentum weder lebensfähig noch auch nur denkbar ist. Unbefangen, mit meinem ganzen Kindergemüte, ging ich ein in die sinnlich-metaphysische Welt ultramontaner Frömmigkeit und ging in ihr auf[4])."

Die ersten Schwierigkeiten kommen ihm in dem internationalen Pensionat der Jesuiten in Feldkirch, dem er, wie viele Söhne des katholischen Adels, zur Erziehung anvertraut wurde. Er gilt dort als besonders „frommes" Kind und nimmt „in ehrlich religiösem Knabenenthusiasmus" an den vierlei Frömmigkeitsübungen, den Exerzitien,

[1]) HOENSBROECH I, S. 10ff. [2]) A. a. O. I, S. 19. [3]) A. a. O. I, S. 13f.
[4]) A. a. O. I, S. 14.

der marianischen Kongregation unter den Zöglingen teil. Was ihn drückt, ist die häufige Beichte, die ihn ängstlich und unsicher macht[1]), und die Furcht vor dem Altarsakrament, vor „dem wirklichen und wahrhaftigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi", das „als ein wahrhaft tremendum mysterium mein jugendliches Gemüt zugleich mit Grauen und Neugierde, mit Qual und Sehnsucht erfüllte".

„Nicht ohne tiefste Wehmut denke ich zurück an den äußerlich glanzvollen Tag meiner ersten Kommunion, 21. Juli 1862. Was ich an Innerlichkeit besaß — und ich war ja ‚ein frommes Kind', das wegen seiner Frömmigkeit so früh zum Tische des Herrn zugelassen wurde — legte ich in den Akt, und als ich aus den Händen des Feldkircher Weihbischofs JOSEPH FESSLER, des nachmaligen Sekretärs des vatikanischen Konzils, die ‚heilige Hostie' empfing, da genoß ich sie mit starkem Glauben und tiefster Ehrfurcht; aber dennoch war das kleine Herz voll Unruhe und Zweifel, die von da an ständige Begleiter auf meinem Lebenswege waren. Mit der strahlenden ungetrübten Bläue des religiösen Kinderhimmels war es aus. Schatten, ja nicht selten das Dunkel lagerten sich über mich. Schon damals und bei zunehmenden Jahren in steigendem Maß habe ich schwer gelitten. Beichte und Kommunion hießen meine Peiniger[2])."

Die Jesuiten in Feldkirch suchen schon den Knaben für den Eintritt in den Orden zu gewinnen, und zwar hauptsächlich bei den Exerzitien und der sog. „Berufswahl". Es werden dabei alle Gefahren der weltlichen Berufe für das Seelenheil aufgezählt und diesen die Vorteile des geistlichen Berufs entgegengestellt. „Mit einer in dem Ergebnis: geistlicher Stand, Ordensstand, endigenden ‚Berufswahl' ist man zur Erkenntnis der ‚Gnade des Berufs' gelangt. Denn von Gott zum Ordensstande ‚berufen' zu sein, ist eine besondere Gnade, ein ‚Zeichen der Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit'. Wer die ‚Gnade' verscherzt oder ihrem Zuge nicht folgt, lädt schwere Schuld und Verantwortung auf sich[3])."

Durch eine solche „Berufswahl" fühlt auch der junge HOENSBROECH sich gebunden und hat, als er 1869 Feldkirch verläßt, die Absicht, sogleich in den Jesuitenorden einzutreten. Der Mainzer Bischof VON KETTELER, ein Verwandter seiner Mutter, rät ihm aber, zuerst einmal etwas von der Welt kennenzulernen und vor allem das Abiturientenexamen zu machen.

Während der zwei Jahre auf dem Gymnasium in Mainz beginnt sein Entschluß, in den Orden einzutreten, zu wanken: „So katholisch

[1]) A. a. O. I, S. 19ff. und S. 81. [2]) A. a. O. I, S. 94f. [3]) A. a. O. I, S. 101f.

fromm ich erzogen, so groß meine Ehrfurcht vor dem Ordensstande war, innern Drang zur Weltflucht hatte ich nie verspürt. Noch weniger war ich, trotz wiederholter ‚Berufswahl', jemals wirklich zu der Überzeugung gekommen, der Eintritt in den Jesuitenorden sei nötig, um meine Seele zu retten. Als ich nun aus der Feldkircher Abgeschlossenheit in die verhältnismäßige Freiheit eines Gymnasiums eintrat, als mein Familienkreis mit allen seinen Beziehungen mich wieder aufnahm, da fühlte ich, daß ich zur ‚Welt' gehörte, daß sie doch etwas Schönes, Gutes, Begehrenswertes, daß sie ein herrliches Arbeits- und Tätigkeitsfeld sei. Die Trennung von ihr schien mir nicht nur hart, sie deuchte mir unnatürlich, und ein erster Widerstand gegen den Eintrittsgedanken setzte ein."

„Kein Wort von der Wandlung ließ ich aber verlauten. Ich wagte es nicht. Alle, mit denen ich darüber hätte sprechen können, Eltern, Beichtvater, würden mich schlimmen Wankelmuts, der Fahnenflucht, der Verscherzung der ‚Berufsgnade' und damit des Spielens mit meinem ‚Seelenheil' beschuldigt haben. So ließ ich die Sache gehen. Aber in meinem Innern häufte sich Schwierigkeit auf Schwierigkeit, d. h. überall in mir regte sich neues, bisher für mich teilweise fremdartiges Leben[1])."

Dieser innere Widerstand wächst während seiner Universitätsjahre und läßt ihn den Eintritt in den Orden immer weiter hinausschieben. Dabei haftet aber doch der Gedanke an die „Berufsgnade" wie ein Stachel in ihm und läßt ihn nie zur Ruhe kommen[2]).

Da wirken mehrere Umstände zusammen, ihn endlich zu dem Entschluß zu führen: Der Tod seines Vaters und seiner jungverheirateten Schwestern ANTONIE und MARIA, der Eintritt einer von ihm geliebten Kusine ins Kloster, eine Wallfahrt nach Lourdes, das Drängen seiner Mutter. So tritt er am 4. November 1878 in das Novizenhaus in Exaeten ein.

Es ist hier nicht unsre Aufgabe, eine Psychologie der eigentümlichen Askese des Jesuitenordens zu geben, was Gegenstand einer besonderen und höchst interessanten Untersuchung wäre. Nur einiges zum Verständnis Nötige soll hier gesagt werden.

Das Ziel der jesuitischen Askese ist die Vernichtung des eigenen Ichs durch völlige Unterwerfung des Verstandes und des Willens unter Verstand und Willen des Oberen. Und zwar hat diese Unterwerfung zu geschehen sine ulla quaestione, ohne jede Prüfung. Das Bewußtsein soll sich vom eigenen Selbst befreien, indem es gehorcht, und unter Ausmerzung der Individualität soll der Einzelne zum willen- und verstandeslosen Werkzeug (wie ein Leichnam oder

[1]) A. a. O. I, S. 110. [2]) Cf. a. a. O. I, S. 117.

ein Stab) in den Händen der Ordensoberen werden. Der Einzelne soll die „sancta indifferentia“ erreichen, die völlige Losgelöstheit nicht nur von äußeren Dingen, sondern auch von sich selbst, von den Seelenregungen der Liebe, der Freundschaft, irgendwelcher Anhänglichkeit. Dieses Ziel wird erreicht durch eine raffinierte, psychologisch sehr wirkungsvolle Technik (z. B. völlige Bloßlegung des eigenen Innern in der sog. „Gewissensrechenschaft“, Zwang zur Meditation, zur Zergliederung des eigenen Seelenlebens und damit zur Ertötung des Spontanen und Impulsiven) und zugleich durch eine Art von militärischem Drill[1]).

HOENSBROECH fügt sich zunächst willig den Anforderungen dieser Ordensaskese. Nachdem „die Wochen und Monate der allerdings sehr harten Eingewöhnung“ überstanden sind, empfindet er „die unendliche Stille und Weltverlorenheit des Noviziats“ als Wohltat[2]). Auch die bis auf die Minute geregelte Tageseinteilung, der geordnete Wechsel zwischen Andachtsübungen, Studien und Erholung wirkt auf ihn beruhigend ein. Obwohl sein inneres Widerstreben auch in dieser Zeit nie ganz aufhört, ist er doch „mit Anspannung aller Kräfte bemüht, ein echter und ganzer Jesuit zu werden“[3]).

„Als ich im Juli 1880 vom Noviziate zu Exaeten ins Scholastikat zu Wynandsrade eintrat, war in meinem Innern zwar manche Unruhe vorhanden, aber im großen und ganzen stand ich mit beiden Füßen fest auf dem einmal betretenen Ordenswege. Das wurde in Wynandsrade bald und fast plötzlich anders.“

„Mit der Gelübdeablegung am 13. November 1880 vollzog sich, fast über Nacht, ein tiefgreifender Wandel. Nicht daß ich an dem Inhalt der Gelübde Anstoß genommen hätte. Weit entfernt! Ich wollte ‚arm‘, ich wollte ‚keusch‘, ich wollte ‚gehorsam‘ sein. Aber das unheimliche Gefühl, das mir schon so oft zu schaffen gemacht hatte: Der Jesuitenorden sei nicht das, was er scheine, in ihm wandle mein Fuß über dunkle Abgründe, nahm mit vorher nie gekannter Kraft von mir Besitz, und zwei Mächte in mir begannen einen harten Streit.“

„Alles, was durch Vererbung und Erziehung in mir angehäuft war an ultramontan-jesuitischer Anschauung, erhob seine durch Familienüberlieferung und religiösen Glauben machtvoll verstärkte

---

[1]) Cf. SCHELER: Abhandlungen und Aufsätze I, S. 205. „Die durch Ignatius von Loyola inaugurierte Askese ist eine ganz moderne Technik der ‚Unterwerfung unter die Autorität‘, die überhaupt kein sachliches Ziel mehr hat, sondern bloß den auf militärischem Boden gewachsenen Gedanken der ‚Disziplin‘ und des ‚blinden Gehorsams‘ auf das Verhältnis des Ichs zu seinen Gedanken, Strebungen und Gefühlen überhaupt ausdehnt.“

[2]) HOENSBROECH I, S. 140. [3]) A. a. O. I, S. 180.

Stimme zugunsten des Ordens. Ihm entgegen richtete sich die Natur auf. Ich wollte glauben an die Gutheit des Jesuitenordens, ich wollte das von den ersten Jahren meiner Kindheit an in ihm verehrte Idealbild aufrecht und unberührt erhalten, und ich konnte nicht. Die aus Kirche und Familie, aus Glauben und Überlieferung herausströmende Stimme weckte kein lebendiges Echo im Innersten meiner Seele. Lebendig, weil natürlich, waren nur Zweifel und Widerstreben. Daraus entstanden für Seele und Leib so qualvolle Zustände, daß Worte sie auch nicht andeutungsweise schildern können. Gemütsleben und Nervensystem litten schwer[1])."

Es gelingt ihm, diese Bedenken immer wieder niederzukämpfen; er scheut sich, „den heiligen Berufsweg" zu verlassen. Da kommt ein anderes Moment hinzu, das allmählich zum ausschlaggebenden wird: Zweifel an der Kirchenlehre.

„Denn wäre mein Glaube an einzelne Dogmen der römisch-katholischen Kirche und damit an sie selbst nicht vorher zusammengebrochen, niemals hätte ich den Jesuitenorden verlassen, sondern im Glauben an die Kirche, gestützt auf ihr Urteil, daß der Orden gut sei, hätte ich Kraft gesucht und gefunden, mein Urteil und meinen Willen zu ‚schlachten'; und ich wäre unter Zertretung meiner Individualität den Ordensweg bis ans Ende gewandelt. Aber als der ‚Fels' der Kirche unter meinen Füßen zerbröckelte, stürzte selbstverständlich das auf ihm stehende Jesuitenhaus mit ein[2])."

Die Zweifel setzten ein bei dem Dogma von der leiblichen Gegenwart Christi im Altarsakrament, das ihm schon als Kind Schwierigkeiten und Grauen verursacht hatte. Auch der Glaube an die kirchlichen Lehren über Maria und ihre Verehrung, der früher schon einen Stoß erlitten hatte[3]), wird ihm wankend.

Er empfindet dieses Wankendwerden zunächst als sehr schmerzlich:

„Nur wer aus eigener praktischer Erfahrung weiß, wie innig gerade diese Lehren von Christus und Maria verbunden sind mit dem katholischen Empfinden, wie sehr sie Angelpunkte des katholisch-religiösen Lebens bilden, kann die Furchtbarkeit ihres Wankens und Weichens für ein katholisches Herz ermessen. Es ist keine Übertreibung: Man glaubt die Sonne erlöschen zu sehen, wenn diese religiösen Gestirne sich zu verdunkeln beginnen[4])."

Als ihm während seiner theologischen Studien in Ditton-Hall die Beschäftigung mit den Dogmen der Kirche zur Berufspflicht wird, verstärken sich die Zweifel: „Da klafften wie mit einem Schlage die Abgründe unter meinen Füßen, in deren unheimliches Dunkel mein

[1]) HOENSBROECH II, S. 70. [2]) Cf. A. a. O. I, S. 119. [3]) A. a. O. II, S. 71.
[4]) A. a. O. II, S. 72.

Auge schon frühzeitig geblickt hatte, von deren intensiver Betrachtung sie aber durch einen asketisch gut geschulten Willen bisher abgehalten worden waren[1])."

Als HOENSBROECH 1886 zum Priester geweiht wurde, hat „der Zweifel schon fast sein ganzes Inneres erfaßt" und macht ihm das Priesteramt zur schweren Last. Auch die Lehre von der Trinität und der Erbsünde bricht ihm zusammen und mit dem Dogma auch die religiöse Position: „Die Trinitätslehre ist Widersinn mit buddhistisch-hellenistischen Anklängen, das Dogma von der durch den „Sündenfall" Adams und Evas verursachten Erbsünde ist gleichfalls Widersinn verbunden mit anthropomorphen und rohen Vorstellungen[2])."

HOENSBROECHS Glaube an die katholische Kirche als göttliche Institution bricht vollends zusammen, als er im Auftrag des Ordens papstgeschichtliche Studien zu machen hat:

„Das Studium von Geschichtswerken, die nicht auf ultramontan-katholischem Boden standen, sondern Kirche und Papsttum frei, von lediglich wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus beurteilten, wurden für mich zu einer Offenbarung. Mit 38 Jahren las ich solche Werke zum erstenmal! So etwas gab es also? Papsttum und Kirche lassen sich auch von andrer Seite auffassen? Solche Fragen und Gedanken stürmten wie eine Flut auf mich ein und brachten Mauern ins Wanken, die bisher jeden Ausblick auf „die andere Seite" der „göttlichen" Kirche und des „göttlichen" Papsttums verhindert hatten[3])."

Sein Aufenthalt in Berlin 1888 beschleunigt diese Entwicklung. Mehr als HARNACK beeinflußt ihn TREITSCHKE, dessen Vorlesungen die „seit einem Jahrzehnt unter der Asche des Jesuitismus glimmende Glut des Deutschtums" wieder in ihm entzünden. Am wichtigsten wird ihm sein Privatstudium der neueren protestantischen Philosophie und Theologie.

„Unter den Philosophen wurde KANT mein Führer, den ich in seiner wahren Gestalt erst jetzt kennenlernte. Durch KANT bin ich zur Erkenntnis der Autonomie der Vernunft, ihres Selbstbestimmungsrechtes gelangt. KANT hat mich unbeirrbar gefestigt in dem zwar schon lange, aber nur zaghaft aufdämmernden Bewußtsein vom Rechte und der Pflicht, frei und unabhängig vom Autoritätsglauben zu forschen, denkender Mensch, nicht gegängeltes Kind zu sein, auch dem Überweltlichen gegenüber[4])."

Es dauert nach dem Berliner Aufenthalt noch 4 Jahre, bis HOENSBROECH den Bruch mit dem Orden endgültig vollzieht. Tradition und

[1]) HOENSBROECH II, S. 77. [2]) A. a. O. II, S. 79. [3]) A. a. O. II, S. 165.
[4]) A. a. O. II, S. 171.

Gewöhnung, die Furcht vor dem letzten Schritt, der ihm wie ein Sprung ins Dunkle erscheint, halten ihn noch zurück[1]).

Nach der Trennung vom Orden sieht er sich zunächst vor ein Chaos gestellt:

„Könnte ein vom Sturm entwurzelter Baum fühlen, denken und sprechen, er würde das äußern, was ich empfand, nachdem ich den Bruch mit Kirche und Orden vollzogen hatte."

„Aus einem Erdreich war ich gerissen worden, das Mutter und Nährboden meines ganzen Seins, physisch, moralisch und religiös, gewesen war. In gewisser Weise stand ich dem Nichts gegenüber und dabei blutete ich aus tausend Wunden, wie das Wurzelgewirr des entwurzelten Baumes auch blutet[2])."

Viel schmerzlicher als die Trennung von dem Orden empfindet er noch die Trennung von seiner Religion:

„Ich befand mich in einem Chaos. An den Gott der katholisch-ultramontanen Dogmatik glaubte ich nicht mehr; die Kirche, in der ich geboren und erzogen worden war, in der ich über ein Menschenalter gelebt hatte, war für mich zertrümmert, und an eine andre Kirche dachte ich überhaupt nicht. Meine Seele war recht eigentlich ein Schifflein, masten-, segel- und steuerlos, hin und her geschleudert von haushohen Wellen, und ich, sein Führer, besaß weder Kompaß, noch leuchtete mir ein Stern."

Von der orthodox-konservativen Richtung des Protestantismus, die ihm in norddeutschen Adeligen und besonders in dem Hofprediger STÖCKER entgegentritt, fühlt er sich abgestoßen. „Ich hatte wahrlich nicht deshalb mit Rom gebrochen, um mich dem Oberkirchenrat oder der Kreuzzeitung in die Arme zu werfen."

Nach einem Vorbereitungskursus bei DRYANDER in Berlin findet im Februar 1895 sein Übertritt statt:

„Was hat mich veranlaßt, der evangelischen Kirchengemeinschaft mich anzuschließen? Jedenfalls nicht die Liebe zur Landeskirche. Nachdem ich 40 Jahre in einer Kirchengemeinschaft gelebt hatte, war ich der religiösen Vagabondage (seit Ende 1892) überdrüssig, und da der Wahnglaube, daß Kirche und Religion notwendig zusammengehören, in mir noch nicht erloschen war, so wurde es dem sanften Drängen verschiedener Bekannter leicht, mich zum formellen und äußeren Beitritt zu bewegen ... Heute würde ich den Schritt nicht mehr tun; ebensowenig aber mache ich ihn rückgängig[3])."

[1]) Cf. HOENSBROECH a. a. O. II, S. 175. [2]) A. a. O. II, S. 188.
[3]) A. a. O. II, S. 190.

So ist HOENSBROECH, ähnlich wie KÖNIG, „sein eigener Protestant", und teilt die für die meisten Konvertiten charakteristische Indifferenz gegen alle Konfessionskirchen, die ihm nur als „Entwicklungskrankheiten der Religion" erscheinen.

Von seinem neuen religiösen Standpunkt sagt HOENSBROECH:

„Was habe ich nun auf diesem Riesentrümmerfeld an Religion und Christentum wieder neu erbaut? Wenig! Denn ich habe gelernt, mich religiös zu bescheiden."

„Zunächst rechne ich nicht zur Religion alles Äußere: Dogmen, Sakramente, Glaubenssätze, Symbola, Liturgien, Zeremonien. Sie mögen einzelnen oder auch vielen religiös etwas oder auch viel sein, in sich sind sie keine Religion; höchstens und im besten Falle sind sie nützliche, für Tausende vielleicht auch notwendige Veräußerlichungen ihres religiösen Dranges und Gefühles. Religion aber ist das innere, auf subjektiv-individueller Erkenntnis ruhende und vom persönlichen Gewissen geleitete Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott, d. h. zu demjenigen außerweltlichen Wesen, dessen Dasein der Verstand als Ausgangs- und Endpunkt der körperlichen und geistigen Welt und ihres Geschehenes fordert."

In dem Verhältnis kindlichen Vertrauens zu dem Vatergott erschöpft sich der Inhalt des Christentums[1]) als Religion.

Daß HOENSBROECH trotz dieser neugewonnenen religiösen Position auch noch stark in der Negation seines früheren Standpunkts lebt, dafür sind seine Publikationen ein deutlicher Beweis. Er sieht — ähnlich wie SCHAD — am Papsttum und am Jesuitismus, so sehr er sich ihnen gerecht zu werden bemüht, fast nur die Schattenseiten und weiß mit inquisitorischem Scharfsinn, wie er nur einem Konvertiten zu Gebote steht, die Verkehrtheiten und Schwächen des ultramontanen Systems aufzudecken. Auch die Darstellung seiner persönlichen Erfahrungen im Jesuitenorden ist nicht frei von dem eigentümlichen Trieb, an der eigenen geistigen Vergangenheit Rache zu nehmen, den wir bei dem Ex-Benediktiner SCHAD kennengelernt haben. Er gibt seinen Haß auch unumwunden zu: „Wenn der Jesuitenorden mir auch nichts weiter zugefügt hätte — denn sein in meinen Kinderjahren einsetzender Einfluß, seine meine ganze Entwicklung beherrschende Erziehung waren schuld an allem — als die Verwüstung meines sittlich-intellektuellen Seins, als die Entnervung meiner schönsten Jugendjahre, als die Niederhaltung und Brüchigmachung meiner Kraft, wo sie am stolzesten sich hätte entfalten sollen: Haß gegen ihn wäre gerechtfertigt."

[1]) HOENSBROECH II, S. 191.

„Ruhig spreche ich das Wort Haß aus. Ein erbärmlicher Tropf wäre ich, wenn ich den Jesuitenorden nicht haßte[1]).“

Er glaubt zwar in diesem Haß so objektiv zu sein, daß er eine gewisse Dankbarkeit für manches Gute, was ihm der Orden gegeben hat, damit verbinden kann — aber eine Tendenz zum Negativen und Destruktiven ist doch bemerkbar. Aufs Ganze gesehen gehört Hoensbroech — nach der Schelerschen Terminologie — mehr zum Typus des Apostaten als des Wiedergeborenen. Er findet nach der Krisis seinen Halt weniger im Absoluten als in der eigenen begrenzten Individualität. Dafür sind die Sätze charakteristisch, in denen er selbst das Ergebnis seiner großen Wandlung zusammenfaßt: „Aus dem durch Familien- und Glaubensüberlieferung geformten Schablonenmenschen wurde ein Ich-Mensch: Ein Mensch, der nach jahrzehntelanger Unselbständigkeit sich auf sich selbst besann; ein Mensch, der nach vierzigjährigem Dienen Recht und Fähigkeit zum Herrschen, d. h. sich selbst zu bestimmen, erkämpfte, der nach Selbstvernichtung zur Selbstbetonung gelangte; ein Mensch, der sein verlorenes, ja bis dahin nicht gekanntes Selbst, sein innerstes Eigentum, seine wahre Natur wieder erwarb. Der Mensch allseitiger Unfreiheit starb, der Mensch der Freiheit fing an zu leben[2]).“

---

[1]) Hoensbroech I, S. 128, cf. II, S. 70f.

[2]) A. a. O. I, S. 2. Um den Unterschied zu sehen, cf. als ein ganz andersartiges Streben und Neuleben z. B. Gal. 2, 19. 20: Ich lebe aber: doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.

IV. Ergebnisse und Ausblicke.

Die kasuistische Einzeluntersuchung zeigt uns eine bunte Mannigfaltigkeit von Erlebnissen und Gestaltungen. Es sind ganz verschiedene Menschen, die uns hier begegnen, verschieden nach Herkunft und Bildung, nach Lebensstimmung und Lebenszielen, und der Prozeß ihrer inneren Entwicklung ist jeweils mitbestimmt durch die ebenso verschiedenen Einflüsse der Umwelt und der historischen Situation wie durch die unberechenbaren und unerklärbaren Zufälligkeiten des menschlichen Daseins. Und doch ergeben sich, wenn wir die einzelnen Fälle überblicken, auch gemeinsame Eigentümlichkeiten, wir finden Zusammengehöriges und Regelmäßiges. Diese Zusammenhänge und Regelmäßigkeiten, auf die schon der systematische Teil hingewiesen hat, herauszustellen, ist die Aufgabe des letzten Teiles unserer Untersuchung. Und zwar ergibt sich aus der Natur der Sache eine Zweiteilung. Wenn wir zunächst von den rein innerhalb des Katholizismus verlaufenden Krisen absehen, so können wir — wie schon erwähnt — bei all den sonst noch so verschiedenen Fällen, in denen es zu einem äußeren Übertritt kommt, eine eigentümliche Beobachtung machen: Die Konversion als solche, die Krisis des inneren Lebens, ist ganz deutlich unterschieden von dem Entschluß zum Übertritt, zum Anschluß an eine der protestantischen Kirchengemeinschaften. Es ist keineswegs so, als ob dieser Entschluß mit der Konversion als innerem Vorgang ohne weiteres gegeben wäre; im Gegenteil, er wird meist erst nach langem Zögern und Schwanken gefaßt und häufig als Kompromiß, als Verlegenheitsauskunft empfunden. Allen Konvertiten gemeinsam ist eine eigentümliche Gleichgültigkeit gegen jegliches Kirchentum, eine Kirchenheimatlosigkeit, wenn man es so nennen will; ihr Verlangen geht nicht auf den Anschluß an eine Konfessionskirche, sondern — wenn sie sich nicht in radikalem Individualismus ganz vereinzeln — auf eine überkonfessionelle Gemeinschaft. Diese merkwürdige Erscheinung läßt sich aus psychologischen Einsichten allein nicht erklären, sondern fordert eine Anleihe auf dem Gebiet der Soziologie.

1. Psychologisches.

Da wir uns mit Absicht nicht auf die Persönlichkeiten beschränkt haben, bei denen eine Konversion zum Protestantismus eintritt, sondern die Konversion nur als Grenzfall behandelt haben, können wir nun alle die Möglichkeiten überblicken, wie im Leben des einzelnen der Halt in dem festbegrenzten autoritativen Gefüge des Katholizismus irgendwie erschüttert oder in Frage gestellt werden kann.

Die reguläre Haltung des einzelnen der großen Institution der römischen Kirche gegenüber ist die unbedingte Unterordnung, der Gehorsam, die Bereitwilligkeit zum Verzicht auf eigenen Willen und eigenes Urteil — und dafür das Bewußtsein der vollen Geborgenheit im autoritativ Objektiven.

Eine gewisse Verschiebung des Haltepunktes der Persönlichkeit tritt schon dann ein, wenn dem Objektiven und Autoritativen gegenüber die religiöse Innerlichkeit, die „innerlich subjektive Seite des Christentums", in den Vordergrund tritt, wie bei SAILER, oder, wenn der Versuch gemacht wird, die im Dogma erstarrte religiöse Position in die lebendige Bewegung und Entwicklung des Geistes zurückzunehmen, wie bei dem religiösen Reformkatholizismus eines SCHELL oder KRAUS. Die Göttlichkeit der Kirche als Heils- und Gnadenanstalt wird dabei nicht angetastet, die kirchliche „Leiblichkeit" wird vielmehr als notwendige Form des Geistes erkannt, und im Konfliktsfall unterwirft sich der einzelne in „Demut" dem Urteil der Kirche. Aber der letzte Halt der Persönlichkeit liegt doch weniger im Objektiven und Begrenzten als in der lebendigen Beziehung zum Absoluten.

Diese Bewegung führt nicht zum Protestantismus hin, sondern sie ist allein auf die subjektive Verinnerlichung und Spiritualisierung des Katholizismus selbst gerichtet.

Ganz ähnliche Krisen können auch innerhalb des Protestantismus selbst entstehen, wenn er konfessionell stark verfestigt ist, und, besonders auf lutherischem Boden, die Bekenntnisschriften der Reformationszeit in formal-juristischem Sinne als Lehrnormen betrachtet werden. Unter diesen Umständen steigert sich der autoritative Anspruch des Dogmas mitunter bis zur Forderung eines sacrificio del'intelletto, zu dem Verlangen, alle Zweifel, die meist von der modernen Bibelkritik her entstehen, niederzuringen. Gegenüber solcher Erstarrung des Lebens in einer konfessionellen Orthodoxie kann einerseits — was dem Wesen des Protestantismus ganz entspricht — versucht werden, die religiöse Position aus ihrer Verfestigung im Dogma wieder herauszulösen, sie in der lebendigen Bewegtheit des

Geistes neu zu formen und den Bedürfnissen einer geistig ganz anders orientierten Zeit anzupassen. Es kann aber andrerseits auch die Kirchenlehre durch rationale Kritik aufgelöst und unter Preisgabe der religiösen Position der Halt in der subjektiven Selbstgewißheit gewonnen werden. So entsteht der kirchliche „Liberalismus" im eigentlichen Sinn des Wortes, der als Geistestypus mit den Tendenzen der Aufklärung verwandt ist, und dessen Träger charakteristischerweise meist eine wirtschaftlich bevorzugte, fortschrittsgläubige und erfolganbetende Bourgeoisie ist. Wichtig ist auch hier die Erkenntnis, daß „Orthodoxie" und „Liberalismus" trotz ihrer Gegensätzlichkeit auf dem gleichen Niveau liegen, in der Sphäre des Begrenzten, nicht in der Sphäre des Geistes. Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen einer Freiheit, die sich in der Negation des Überlieferten und kirchlich Anerkannten erschöpft und jenem schöpferischen Leben des Geistes, das Frömmigkeit und Freiheit in einer höheren Synthese vereinigt.

In den Krisen katholischer Frömmigkeit erfolgt eine Hinwendung zum Protestantismus nur dann, wenn entweder in der inneren Bewegung des religiösen Gedankens selbst eine neue, von der katholischen unterschiedene, religiöse Position gewonnen wird — oder wenn die objektiven Lehrsätze und Einrichtungen der römischen Kirche durch rationale Kritik zersetzt und aufgelöst werden. So führt uns die Anschauung der einzelnen konkreten Fälle zu den gleichen Typen, die sich uns schon von allgemeineren Gesichtspunkten her ergeben hatten: Zur Krisis im Zentrum des religiösen Verhältnisses und zur Krisis in der Peripherie, in der Sphäre des Rationalen. Beide Typen sind so charakteristisch verschieden, daß eine Verwechslung nicht möglich ist. Man vergleiche nur GOSSNER mit SCHAD, HENHÖFER mit KÖNIG oder REICHLIN-MELDEGG, RICHTHOFEN mit HOENSBROECH.

Beide Male geht der Halt in der Unterwerfung unter eine objektive Institution verloren. Bei der Krisis im Zentrum, die leicht zur Konversion führt, wird ein neuer Halt in der lebendigen Bewegung des Glaubens gefunden, bei der Krisis in der Peripherie der dem Autoritarismus auf der gleichen Linie entgegengesetzte Halt im Begrenzten, nämlich in der eigenen endlichen Individualität ergriffen.

Bei dem ersten Typus spielt die rationale Kritik am Dogma keine Rolle; die Kirchenlehre bleibt meist ganz unangetastet. Kritik an kirchlichen Einrichtungen und Gebräuchen wird nur geübt, wenn sie der Entfaltung der religiösen Innerlichkeit hinderlich sind.

Bei dem zweiten Typus dagegen tritt keine eigentlich religiöse Krisis ein. Der innerste Punkt, das Verhältnis der einzelnen

Seele zu Gott, wird kaum berührt. Die Dogmengläubigkeit, das Fürwahrhalten des autoritativ Gegebenen, schlägt leicht um in religiöse Indifferenz, weil mit der rationalen Form auch die dahinterstehende religiöse Position preisgegeben wird.

Wenn die beiden Typen der Krisis katholischer Frömmigkeit zu allgemeinen religionspsychologischen Typen in Beziehung gesetzt werden sollen, so bietet sich uns die von WILLIAM JAMES gegebene Unterscheidung zwischen der Religion der Leichtmütigen und der Schwermütigen an[1]).

Die Menschen, bei denen sich die Krisis im Zentrum vollzieht, gehören mehr oder weniger deutlich zum Typus der Schwermütigen. Sie können das Leben nicht leicht nehmen, ihre innere Entwicklung vollzieht sich in voller Verantwortlichkeit, sie verstecken sich nicht vor den letzten Konsequenzen, und darum stoßen sie immer wieder an die sinnzerstörenden Grenzsituationen des Leidens, der Vergänglichkeit, vor allem der unentrinnbaren Schuld. Sünde und Gnade stehen für sie im Mittelpunkt des religiösen Erlebnisses. Tiefe Niedergeschlagenheit, die bis an die Grenze der Verzweiflung führt, wechselt mit dem Glücksgefühl des Erlöstseins, das beseligende Erlebnis der Gottesnähe mit der Qual der Gottverlassenheit.

Der Krisis in der Peripherie entspricht — besonders deutlich bei KÖNIG und REICHLIN-MELDEGG — der Typus der Leichtmütigen. Die Sünde gilt ihnen als überwindbare Unvollkommenheit; darum erleben sie weder die Schuld noch die Gnade in ihrer eigentümlichen Tiefe. Ihr Blick ist auf die freundlichen Seiten des Lebens gerichtet, sie verlieren in der Sphäre des Rationalen verharrend nicht leicht eine gewisse glückliche Gleichmütigkeit. Da ihnen das eigene Denken und die sittliche Selbstgewißheit Halt genug gibt, auch wenn sie den Halt in der Unterordnung unter die Autorität verlieren, kommen ihnen die Sinn und Wert des Lebens in Frage stellenden Antinomien nie voll zum Bewußtsein. Sie bleiben geborgen im Begrenzten.

Der Krisis im Zentrum entspricht ferner im Blick auf das religiöse Grundverhältnis der Typus der Zweimalgeborenen[2]). Sie alle erleben einen entscheidenden Wendepunkt in ihrer Beziehung zu Gott — der aber keineswegs plötzlich einzutreten braucht — eine „Erweckung", eine „Wiedergeburt", durch die sie in eine neue Sphäre religiösen Lebens versetzt werden, die sich von ihrer bisherigen Stellung deutlich unterscheidet.

Diejenigen dagegen, bei denen die Krisis in der Peripherie verläuft, gehören mehr zum Typus der Einmalgeborenen. Ihr religiöses

[1]) Cf. JAMES-WOBBERMIN: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. 2. Aufl. S. 63 und 104. [2]) Cf. a. a. O. S. 65ff.

Leben verläuft gleichmäßig, ohne merkbaren Wendepunkt. Die mit heftigster Erschütterung verbundene Krisis, die wir z. B. bei SCHAD sehen, bezieht sich nämlich nicht unmittelbar auf das religiöse Grundverhältnis, auf die persönliche Beziehung zu Gott, sondern auf das Wagnis der Kritik (sapere aude!), auf die schmerzvolle Losreißung aus der autoritativen Gebundenheit, mit der das ganze bisherige Leben innig verwachsen war. Wo diese Bindung wenig empfunden wird (REICHLIN-MELDEGG) oder schon früh gelockert ist (KÖNIG), tritt keine starke Erschütterung ein.

Die Vertreter des ersten Typus leben — gerade als „Wiedergeborene" — auch in ihrem neuen Glaubensstand primär in dessen positivem religiösen Inhalt; die Negation ihres früheren Standpunktes ist ihnen nicht Selbstzweck; jener wird vielmehr als Vorstufe, als Durchgangsstadium positiv gewertet.

Von den Vertretern des zweiten Typus dagegen leben viele wesentlich in der Negation des Autoritarismus und im Kampf gegen ihren früheren Standpunkt. Deshalb tritt bei ihnen leicht der „Apostatenhaß" ein, der bei den Vertretern der Konversion im Zentrum bezeichnenderweise fehlt.

Auch was die Auswirkung der religiösen Position im Sittlichen betrifft, besteht ein charakteristischer Unterschied zwischen beiden Typen. Für den ersten Typus ist der Glaube als Selbsthingabe an Gott die eigentliche und höchste sittliche Forderung. Das sittliche Handeln des einzelnen quillt ganz von selbst aus der Kraft des Glaubens. Für die Vertreter des zweiten Typus ist der Halt in der sittlichen Selbstgewißheit, der ethische Optimismus, die Moral der „Selbstbefreiung" und „Selbstvervollkommnung" bezeichnend.

Beiden Typen gemeinsam ist, daß sich, wenn es zur Konversion kommt, der einzelne nur schwer aus dem autoritativen Gefüge des Katholizismus loslöst, und zwar um so schwerer, je eifriger und inniger er darin gelebt hat.

Die Fälle, die wir angeführt haben, bestätigen auch die allgemein geltende Beobachtung, daß gerade die religiösen Eindrücke der Kinder- und Jugendzeit besonders stark in der Seele haften und psychologisch wirksamer sind als die später hinzugekommenen Eindrücke. Das Neue kann sich nur im Kampf mit jenen ersten Gewöhnungen durchsetzen. Je lebendiger und geistiger ein Mensch ist, desto weniger kann er das autoritative Gefüge, in dem er aufgewachsen ist, und mit dem er irgendwie auch verwachsen ist, je geringschätzig behandeln und leichtfertig von sich tun.

Dazu kommt, daß gerade die katholische Kirche den einzelnen in besonders starkem Maße an sich bindet. Denn sie ist in eminentem

Sinn „Kirche", hierarchische Organisation und objektiv sakramentale Heilsanstalt. Sie vermittelt dem einzelnen die Wunderkraft der sakramentalen Gnade, ohne die es kein Heil gibt, und schiebt sich in allen Beziehungen zwischen den einzelnen und Gott: „Extra ecclesiam nulla salus[1])" und „Habere non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem", wie es bereits zu Anfang des 3. Jahrhunderts CYPRIAN VON KARTHAGO formuliert hat. So entwickelt sich in der römischen Kirche ein besonders starkes kirchliches Gemeingefühl. Ohne Anschluß an die Kirche ist der einzelne ein verwehtes Blatt, ein entwurzelter Baum. Gerade dem frommen Katholiken ist der Ausschluß vom Sakramentsempfang, die Exkommunikation, etwas Furchtbares, an die Wurzeln des Lebens Greifendes. Darum hält im Konfliktsfall die Furcht vor der Exkommunikation Viele und nicht die Schlechtesten bei der römischen Kirche fest — positiv kann diese Furcht nur überwunden werden durch den religiösen Individualismus der unmittelbaren Beziehung zu Gott, der jede dinglich sakramentale Vermittlung unter sich läßt.

Jedenfalls aber liegt in der echt und ernstlich vollzogenen Unterwerfung unter die kirchliche Autorität mehr religiöse Kraft und Tiefe als in der „Freiheit", die durch die kritisch rationale Auflösung des kirchlichen Dogmas und der kirchlichen Schranken überhaupt gewonnen wird. Man vergleiche nur SCHELL und SPICKER. Zumal als Massenbewegung „führt die Befreiung vom Autoritarismus bei der Mehrzahl der Menschen zum Nihilismus und nicht zum Geiste[2])". Wer sich unter dem Einfluß der modernen Weltanschauung in oberflächlicher Kritik von den Schranken und Bindungen der kirchlichen Frömmigkeit, in denen er aufgewachsen ist, losmacht, dem kann es geschehen, daß er „mit seiner letzten Fessel auch seinen letzten Wert", d. h. hier seine letzte Verbindung mit dem Absoluten, von sich wirft.

Aus bloßer Kritik und Negation entspringt keine lebenskräftige religiöse Bewegung, wie das Beispiel des Deutschkatholizismus und bis zu einem gewissen Grade auch das des Altkatholizismus zeigt.

Dagegen liegt die gewaltige Stoßkraft der Reformation des 16. Jahrhunderts darin, daß sie nicht von politischen und nationalen Forderungen und nicht von der humanistischen Wissenschaft und Kritik ausging, sondern aus dem Zentrum der religiösen Bewegung hervorbrach, und daß LUTHER diesen innersten Punkt mit unvergleichlicher Klarheit erfaßt und mit rücksichtsloser Einseitigkeit festgehalten hat. So ist es in tiefen psychologischen Zusammenhängen

[1]) So gewöhnlich zitiert; genau: „Salus extra ecclesiam non est." (ep. 73, 21.)
[2]) Cf. JASPERS: Psychologie der Weltanschauungen, S. 283.

begründet, was RANKE in seiner Reformationsgeschichte von LUTHER sagt: „Nicht von den Bedürfnissen der Nation, sondern von religiösen Überzeugungen war er ausgegangen, ohne die er nie etwas gemacht hätte und die ihn nun freilich weiter geführt hatten, als es zu jenem politischen Kampfe nötig oder auch nützlich war. Der ewig freie Geist bewegt sich in seinen eigenen Bahnen."

2. Soziologisches.

ERNST TROELTSCH unterscheidet in seinem groß angelegten Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen[1])" drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee, die Kirche, die Sekte und die Mystik[2]). „Die Kirche ist die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann, weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann. Die Sekte ist die freie Vereinigung strenger und bewußter Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten, von der Welt sich scheiden, auf kleine Kreise beschränkt bleiben, statt der Gnade das Gesetz betonen und in ihrem Kreise mit größerem oder geringerem Radikalismus die christliche Lebensordnung der Liebe aufrichten, alles zur Anbahnung und in der Erwartung des kommenden Gottesreichs. Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen. Diese drei Formen sind schon in den Anfängen vorgebildet und treten bis heute auf jedem Konfessionsgebiet nebeneinander auf mit allerhand Verschlingungen und Übergängen untereinander."

Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt von andern Ausgangspunkten her auch MAX WEBERS soziologische Analyse. Er sieht das entscheidende Merkmal der „Kirche" in der Loslösung des Charisma, der ursprünglichen Gnadengabe, wie sie in schöpferischen Persönlichkeiten und Zeiten hervortritt, von der Person und seine Verknüpfung mit dem kirchlichen Amt und der Institution als solcher. Die „Kirche" erscheint als die „Verwalterin einer Art von Fideikommisses ewiger Heilsgüter", auf ihrem Boden entwickelt sich ein Berufspriesterstand und das prophetische Kerygma wird in Dogma und Kultus rationalisiert. Dem kirchlichen Amtscharisma gegenüber bedeutet die „Sekte"

[1]) TROELTSCH, E.: Gesammelte Schriften Bd. 1. Tübingen 1912.
[2]) A. a. O. S. 967.

eine „Gemeinschaft rein persönlich charismatisch qualifizierter Personen“, ihr kann der einzelne nur in persönlicher Verantwortlichkeit angehören, und durch die Prinzipien der Laienpredigt und der Selbstverwaltung der einzelnen Gemeinde, der der Prediger nicht als Herr, sondern als Diener gegenübersteht, ergibt sich eine gewisse Wahlverwandtschaft der Sekte mit der soziologischen Struktur der Demokratie. Während sowohl „Sekte“ als „Kirche“ in ihrer Anpassung an die Bedürfnisse dauernder Vergemeinschaftung „Alltagsformen der Herrschaft“ darstellen und im Prozeß einer eigentümlichen Veralltäglichung und Versachlichung des Charisma entstehen, widerstrebt das genuine Charisma allen derartigen Bindungen und sucht die religiöse Gemeinschaft in völliger Freiheit und Geistigkeit zu erhalten, was aber nie auf die Dauer gelingen kann, sondern entweder zur Auflösung oder zur Verfestigung drängt[1]).

Auf dem Boden des Katholizismus ist natürlich der Kirchentypus aufs stärkste entwickelt. Die auf dem Amtscharisma ruhende römische Kirche ist ganz und gar hierarchisch-sakramentale, objektive Heils- und Gnadenanstalt und Massenorganisation — obwohl im Lauf ihrer geschichtlichen Entwicklung auch die Tendenzen der Sekte und der Mystik immer wieder auftauchen. Auf dem Boden des Protestantismus haben sich alle drei Typen nebeneinander entwickelt und gehen vielfach ineinander über. Wo die religiöse Idee des Protestantismus zur Kirchenbildung führt, tritt als soziologischer Beziehungspunkt das geoffenbarte Wort und das Predigtamt, wodurch dem einzelnen das Erlebnis des „Glaubens“ vermittelt wird, hervor. An die Stelle der hierarchischen Sakramentskirche tritt die Schrift- und Predigerkirche. Wo Wort und Sakrament (Sakrament hier verstanden als Veranschaulichung des Wortes, als verbum visibile) vorhanden sind, da ist die Kirchenanstalt. „Das ist ein höchst spiritualistischer, ein sehr verinnerlichter, auf Wort, Sakrament und Predigtamt die Institution zusammenziehender und sie auf rein geistige Wirkung einschränkender Kirchenbegriff, aber immerhin und vor allem ist es ein Kirchenbegriff[2]).“ Je mehr die so entstandene Kirche nach Festigung und Abgrenzung strebt, desto mehr braucht sie ein rational geformtes Bekenntnis, eine objektive Norm der Schriftauslegung, die ein für allemal in den kirchlichen Symbolen niedergelegt ist. So entsteht auch auf protestantischem Boden, zumal in den lutherischen Landeskirchen, ein autoritatives Zwangskirchentum, das bei grundsätzlichem religiösen Individualismus doch die Freiheit des einzelnen wesentlich einengt.

[1]) Cf. MAX WEBER: Wirtschaft und Gesellschaft, S. 783ff.

[2]) TROELTSCH: Soziallehren, S. 449f.

Es ist dies vom soziologischen Standpunkt aus gesehen die gleiche Erscheinung, die wir im systematischen Teil als psychologischen Prozeß der Gehäusebildung zu verstehen suchten.

Diese Bemerkungen waren nötig, um die Voraussetzungen für die Erklärung der schon erwähnten eigentümlichen „Kirchenheimatlosigkeit" der Katholiken zu gewinnen, bei denen sich die Krisis ihrer Frömmigkeit zur Konversion entwickelt. Bei der entgegengesetzten Konversion, vom Protestantismus zum Katholizismus, liegt die Sache gerade umgekehrt. Diese Konvertiten haben den Drang nach dem festen Halt, dem endgültig Fertigen und Begrenzten, das ihnen der Protestantismus nicht bietet, sie wollen gerade die „Kirche", das Amtscharisma, das sie der eigenen Verantwortlichkeit überhebt, die objektive Heils- und Gnadenanstalt, um in ihr vor aller Unsicherheit subjektiven Meinens geborgen zu sein. Der Anschluß an die katholische Kirche ist darum für sie das selbstverständlich Gegebene. Anders bei den Konvertiten vom Katholizismus zum Protestantismus. Für sie liegt der Anschluß an eine der empirischen protestantischen Kirchengemeinschaften keineswegs in der Richtung der inneren Bewegung. Bei ihnen hat sich vielmehr mit der Loslösung vom Katholizismus zugleich die Auflösung des Kirchengedankens überhaupt vollzogen[1]).

Diese Auflösung geschieht durch zwei in ihrem Wesen verschiedene, aber in ihrer Wirkung verwandte Kräfte.

Auf der einen Seite bewirkt die religiöse Verinnerlichung und Vergeistigung eine Auflösung der zwei Hauptstützen des katholischen Kirchentums, des amtscharismatischen Priestertums und der sakramentalen Gewalt. An die Stelle der objektiv dinglichen Gnadenmitteilung tritt die vom äußeren Sakramentsempfang ablösbare, rein innerliche und geistige Vereinigung des einzelnen mit Christus, die Unio mystica, das „innerliche Sakrament des Glaubens". Sobald diese Höhe der Vergeistigung erreicht ist, verliert das große Zwangsmittel der römischen Kirche, die Exkommunikation, ihren Schrecken. Über die Kirche und ihre Hierokratie erhebt sich die einzelne Seele unmittelbar zu ihrem Gott. Es entwickelt sich ein radikaler Individualismus der unmittelbaren Gottbezogenheit, für den jede priesterliche Vermittlung überflüssig und schließ-

[1]) Cf. die sehr bezeichnende Äußerung eines alt-lutherischen Geistlichen zu der Mutter des FREIHERRN VON RICHTHOFEN: „Ich habe den wehmütigen Eindruck, daß ihm (v. RICHTHOFEN) mit der römischen Kirchengestalt alle kirchliche Leiblichkeit, soweit sie in die Sichtbarkeit tritt, überhaupt zerbrochen und abhanden gekommen ist, so daß er leider nicht zur lutherischen Kirche sich wenden, sondern in ‚evangelischen Kreisen', gleichviel in welcher äußeren Kirchengemeinschaft seines persönlichen Glaubens zu leben versuchen wird." (RICHTHOFEN S. 534.)

lich auch jede konfessionelle Besonderung gleichgültig wird. Es bildet sich ein Privatchristentum der einzelnen gläubigen Seele und damit ist der Boden nicht nur des römischen, sondern jeglichen Kirchentums überhaupt verlassen. Der einzelne kann innerhalb der römischen Kirche bleiben, solange sie ihn duldet, er kann sich auch einer anderen Kirchengemeinschaft äußerlich anschließen, das allein Wichtige und Entscheidende bleibt sein persönliches Verhältnis zu Gott: „Unser Heil ist in Christo und nicht in dieser oder jener Form."

Auf der andern Seite bewirken aber auch die Tendenzen der Aufklärung und der rationalistischen Kritik am Dogma eine Auflösung des Kirchengedankens. Nur daß die Kritik am Dogma hier nicht primär von der religiösen Position, sondern von vorwiegend wissenschaftlich-intellektuellem Interesse ausgeht. Auch hier fällt die objektiv sakramentale Gnadeneinflößung und die priesterliche Vermittlung. Auch hier wird der einzelne ganz auf sich selbst gestellt, der Gedanke der kirchlichen Gemeinschaft weicht der Atomisierung in lauter souveräne Individuen. Der einzelne kann auch bei grundsätzlicher Skepsis, bei völliger Zersetzung seines Kirchenglaubens, innerhalb der katholischen Kirche bleiben — aus Indifferenz gegen jede Art konfessioneller Gemeinschaft. Und wenn er sich einer der evangelischen Kirchen äußerlich anschließt, bleibt er doch „sein eigener Protestant".

Aus dieser eigentümlichen Verwandtschaft zwischen Spiritualismus und Rationalismus[1]), die bei grundsätzlicher Verschiedenheit doch ähnliche Wirkungen hervorrufen können, erklärt es sich, warum die beiden, sonst so deutlich unterschiedenen Typen der Konversion die gleiche Erscheinung der Kirchenheimatlosigkeit aufweisen.

Auf dem Boden des Spiritualismus, der religiösen Verinnerlichung, wächst der Gedanke der Toleranz. Kirchen sind nicht tolerant. Die katholische Kirche mit ihren universalistischen Herrschaftsansprüchen ist ihrem Wesen nach vielmehr intolerant und diese Intoleranz kann sich zum Fanatismus und zur Zwangsanwendung gegen Andersgläubige steigern. Wenn es nur eine Heils- und Gnadeninstitution gibt, nur eine Möglichkeit der Seelenrettung, dann kann das Cogite intrare zur religiösen Pflicht und Aufgabe werden. Auch das Kirchentum auf dem Boden des Protestantismus ist nicht eigentlich tolerant, obwohl jede äußere Zwangsanwendung unbedingt abgelehnt und alles den rein geistigen Wirkungen des Wortes überlassen wird[2]).

„Erst der individualisierende und alle äußeren Formen relativierende Spiritualismus ist der Vater wirklicher Toleranz[3])."

[1]) Cf. TROELTSCH: Soziallehren, S. 870f. [2]) Cf. a. a. O. S. 469. [3]) A. a. O. S. 761.

Die Gleichheit aller äußeren kirchlichen Einrichtungen und dogmatischen Formulierungen, die doch immer nur annähernde Erkenntnis vermitteln, wird preisgegeben zugunsten der religiösen Gleichheitsidee: Alle gleich in ihrem Abstand von Gott und alle gleich im Besitz der Gnade. Diese Toleranz ist besonders deutlich ausgebildet bei BOOS und GOSSNER, auch bei SAILER, der sich allerdings in seinen späteren Jahren wieder dem Kirchentypus nähert. Vor der mystisch-spiritualistischen Innerlichkeit des „Christus in uns" fallen die konfessionellen Schranken und reichen sich die wahrhaft Gläubigen aus allen Kirchen die Bruderhand.

Der Gedanke der Toleranz entwickelt sich aber auch auf dem Boden der Aufklärung. Nur ist es hier nicht die religiöse Gleichheitsidee, welche die konfessionelle Ausschließlichkeit überwindet, sondern die rationalistische Idee der Gleichheit und Freiheit der Vernunft der Individuen. Diese Toleranz ist im letzten Grunde eine Toleranz der Skepsis. Ihr klassischer Ausdruck ist LESSINGS Parabel von den drei Ringen: Wer kann wissen, welches der echte ist? Die Toleranz der Aufklärung kann aber, eben weil sie mehr in einer Negation als in einer religiösen Position wurzelt, unter Umständen umschlagen in die Intoleranz gegen alles, was den Maßstäben der individuellen Vernunft nicht entspricht, besonders gegen alles „Mystische" und Schwärmerische[1]).

Während der Spiritualismus seinem Wesen nach antikirchlich ist, kommt er doch von sich aus zu einer ihm spezifisch eigenen Gemeinschaftsidee: Es ist die Idee der unsichtbaren Kirche, der Ecclesia invisibilis, der rein geistigen, nur Gottes Auge erkennbaren Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen[2]). Diese unsichtbare Kirche erhebt sich über allen sichtbaren Kirchen und Konfessionen, über allen menschlichen Abgrenzungen und Ausschließungen und umfaßt mit einem geistigen Bande alle, die in gleicher Innerlichkeit mit Gott verbunden sind: „Das aber ist gewiß, daß alle wahrhaft religiösen Menschen, so viel es ihrer je gegeben hat, nicht nur den Glauben, sondern das lebendige Gefühl von einer solchen Vereinigung mit sich herumgetragen und in ihr eigentlich gelebt haben und daß sie alle das, was man gemeinhin Kirche nennt, sehr nach seinem Wert, d. h. eben nicht sonderlich hoch zu schätzen wußten[3])."

Von hier aus erklärt sich der Gedanke einer überkonfessionellen „evangelisch-katholischen Gemeinschaft", der uns bei

[1]) Man denke an die heftige Gegnerschaft rationalistischer Theologen gegen den neueren Pietismus.

[2]) Cf. A. a. O S. 865f.

[3]) SCHLEIERMACHER: Reden über die Religion, S. 192f. Über den antikirchlichen Charakter der SCHLEIERMACHERschen „Reden" cf. TROELTSCH: Soziallehren, S. 932 Anm.

GOSSNER, HENHÖFER, LINDL, LUTZ und auch bei RICHTHOFEN begegnet. Nicht Angehörige einer Konfession wollen sie sein, sondern eben „Christen" ohne Denomination. Diesem auf katholischem Boden erwachsenen spiritualistischen Gemeinschaftsideal entspricht die gleiche überkonfessionelle und gegen alles Kirchentum indifferente Gesinnung, die gleiche „Herzensunion" aller Gläubigen bei den Vertretern der reinen religiösen Innerlichkeit auf dem Boden des Protestantismus, vor allem in pietistischen Kreisen, hier allerdings in eigentümlicher Verschlingung mit dem Sektentypus.

Wo nun diese ihrem Wesen nach unsichtbare evangelisch-katholische Gemeinschaft irgendwie in der Sichtbarkeit verwirklicht werden soll, nimmt sie entsprechend dem soziologischen Prozeß der Veralltäglichung des Charisma unwillkürlich die Formen der Sekte an. Die kleinen Kreise von Erweckten, die sich um GOSSNER oder LINDL sammelten, tragen deutlich die Merkmale des Sektentypus an sich: Die Freiwilligkeit des Zusammentrittes, die Laienfrömmigkeit, die Konventikelbildung, das subjektive Heiligungsstreben mit seiner Exklusivität gegen alle „Namenchristen", der schlichte Kultus rein biblischer Erbauung, die strenge Weltabgeschiedenheit[1]).

Wo diese „Separation" in kleinen Kreisen, die mit ihrer Ausschließlichkeit dem spiritualistischen Gedanken der überkonfessionellen Gemeinschaft widerspricht, abgelehnt wird, da bleibt, wenn der einzelne sich nicht völlig isolieren will, nur der äußere Anschluß an eine der bestehenden Kirchengemeinschaften übrig. Der einzelne ist dann wohl äußerlich Angehöriger einer Konfession, behält aber im Herzen die Sehnsucht nach der überkirchlichen, rein geistigen Gemeinschaft, die ihn vor aller kirchlichen Verengung bewahrt — wie das bei GOSSNER besonders deutlich hervortritt.

Der Gedanke einer überkonfessionellen Gemeinschaft — allerdings von dem spiritualistischen charakteristisch unterschieden — kann auch auf dem Boden der Aufklärung erwachsen. Wir erinnern uns, wie ZSCHOKKE in WESSENBERG den künftigen „Patriarchen" einer „echt evangelisch-katholischen Staatskirche" begrüßt. Wenn die rationalistische Kritik das Dogma, als das von diesem Standpunkt eigentlich Unterscheidende zwischen den verschiedenen Konfessionen, relativiert, kann eine Vereinigung eintreten in dem, was allen gemeinsam ist, in der natürlichen, den Forderungen der Vernunft

[1]) Dr. v. RINGSEIS unterscheidet Kirchen- und Sektentypus ganz klar, wenn er — gegen die LINDLsche Erweckungsbewegung — betont, daß „die Kirche eine Anstalt zur Heiligung, nicht aber eine Anstalt von lauter Heiligen sei". Histor. polit. Blätter, 1875, S. 746.

entsprechenden Religion[1]). Indem die Aufklärung den Absolutheitsanspruch irgendeiner Konfession negiert, führt sie, allerdings unterstützt von den spiritualistischen Tendenzen des Pietismus, auf protestantischem Boden zu Anfang des vorigen Jahrhunderts die „Union" der lutherischen und der reformierten Landeskirchen teilweise herbei. Sie strebt aber nach einer Union aller getrennten Konfessionen überhaupt, wobei sie freilich in einem oberflächlichen Optimismus übersieht, daß die Unterschiede sehr viel tiefer liegen als in den dogmatischen Formulierungen und gottesdienstlichen Gestaltungen.

Spiritualismus und Rationalismus, oft in eigentümlicher Vermischung und gegenseitiger Verstärkung ihrer Tendenzen, lassen immer von neuem den Gedanken der Wiedervereinigung der getrennten christlichen Konfessionen entstehen. Dieser Gedanke wird seine Anziehungskraft nie ganz verlieren, wenn sich auch im Vergleich mit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts die konfessionellen Gegensätze nicht gemildert, sondern verschärft haben. Der Katholizismus, dessen große Organisation scheinbar unerschüttert aus den Stürmen des Weltkrieges und der Revolution hervorgegangen ist, steigert, gestützt auf politische Erfolge, seine Machtansprüche und nötigt auch den Protestantismus, sich wieder mehr konfessionell zu festigen, obwohl der Protestantismus nie an Stärke gewinnen kann, indem er die äußere Geschlossenheit des Katholizismus nachzuahmen sucht, sondern nur, indem er die ihm eigentümlichen lebendigen Kräfte persönlichen Glaubenslebens voller zur Entfaltung bringt.

So scheint eine Versöhnung ferner denn je gerückt, und es ist allen optimistischen Illusionen gegenüber zu betonen, daß ein solcher Ausgleich nie in der Sphäre des Rationalen und noch viel weniger mit den Mitteln äußerer Gewalt und Überstimmung herbeigeführt werden könnte, sondern nur in der Sphäre des Geistes, der schöpferischen Synthese, die eine neue Gestaltung über den beiden großen Ausprägungen christlich-religiösen Lebens entstehen lassen könnte. So bleibt der in der christlichen Idee selbst wurzelnde Gedanke einer endlichen Vereinigung alles Getrennten, die ganz geistig und universal verstandene Una sancta ecclesia catholica, nicht als möglicher Gegenstand irgendeiner rationalen oder machtpolitischen Einwirkung, sondern allein als Gegenstand des Glaubens!

[1]) Diese rationalistische Tendenz zum Überkonfessionellen spielt auch in der deutsch-katholischen Bewegung eine Rolle. Der Altkatholizismus dagegen, der an der bischöflichen Sukzession und der Objektivität der sakramentalen Gnadenmitteilung, also am Amtscharisma festhält, entspricht ganz dem Kirchentypus, obwohl auch er gewisse Unionsbestrebungen (Beziehungen zu der anglikanischen und der griechischen Kirche) vertritt.

Literaturverzeichnis.

I. Allgemeines.

JASPERS, KARL: Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1919.
STERN, WILLIAM: Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. Leipzig 1911.
SCHELER, MAX: Abhandlungen und Aufsätze. 2 Bde. Leipzig 1915.
JAMES-WOBBERMIN: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. 2. Aufl. Leipzig 1914.
Archiv für Religionspsychologie. Bd. 1. Tübingen 1914.
OTTO, RUDOLF: Das Heilige. 10. Aufl. Breslau 1924.
HEILER, FRIEDRICH: Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 3. Aufl. München 1921.
TROELTSCH, ERNST: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften. Bd. I. Tübingen 1912.
WEBER, MAX: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 2 Bde. 2. Aufl. Tübingen 1922.
— Wirtschaft und Gesellschaft (Grundriß der Sozialökonomik III). Tübingen 1922.
SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Kritische Ausgabe der 1. Aufl. (1799) von RUDOLF OTTO 1913[3].
— Der christliche Glaube. 2 Bde. 6. unveränderte Aufl. Berlin 1884. Zitiert als „Glaubenslehre".

II. Zur Kasuistik.

SCHMID, HEINRICH: Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart. 1874.
BRÜCK, HEINRICH: Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. 5 Bde. 1887ff.
GIESELER: Lehrbuch der Kirchengeschichte. 5. Bd. Bonn 1855.
SELL: Die Entwicklung der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Leipzig 1898.
KOCHS, ERNST: Übertritte aus der römisch-katholischen zur evangelischen Kirche in Deutschland. Leipzig 1903.

Abschnitt 1.

THALHOFER: Beiträge zur Geschichte des Aftermystizismus in der Diözese Augsburg. Regensburg 1857.
THOMASIUS: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns. 1867.
(BOOS, MARTIN): Christus für uns und in uns, unsere Gerechtigkeit und unsere Heiligung — nach den Zeugnissen der hl. Schriften der Väter und der ältesten und neuesten Erfahrung. 2. Aufl. Bethanien 1818. (1818 bei Rau in Nürnberg.)
BOOS, MARTIN: Der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Sein Selbstbiograph, Hrsgeg. von Johannes Goßner, Leipzig 1826. Zitiert: BOOS.
SALAT: Versuche über Supranaturalismus und Mystizismus. Sulzbach 1823.
SAILER, JOHANN MICHAEL: Sämtl. Werke. Sulzbach 1830—1845. In Bd. 39 derselben Selbstbiographie. Zitiert: Bd. 39.
AICHINGER, GEORG: J. M. Sailer. 1865. Zitiert: AICHINGER.
MESSMER, J. A.: J. M. Sailer. 1876.

STÖTZLE, REMIGIUS: J. M. Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt. Kempten und München 1910.
SCHMID, CHRISTOPH v.: Lebenserinnerungen. 4 Bde. Hrsg. von WERFER. 1906².
Historisch-Politische Blätter, Bd. 76 u. 77: Jugenderinnerungen des K. bayr. Geheimrats Dr. JOHANN NEPOMUK v. RINGSEIS.
PROCHNOW: Joh. Goßner, Biographie aus Tagebüchern und Briefen. 1864. Zitiert: PROCHNOW.
DALTON, HERMAN: Joh. Goßner, ein Lebensbild aus der Kirche des 19. Jahrhunderts. 1874. Zitiert: DALTON.
BETHMANN-HOLLWEG, v.: Joh. Goßner. 1858.
FROMMEL, EMIL: Aus dem Leben des Dr. Aloys Henhöfer. Karlsruhe 1865. Zitiert: FROMMEL.
HENHÖFER, ALOYS: Christliches Glaubensbekenntnis des Pfarrers Henhöfer von Mühlhausen. 2. Aufl. Heidelberg 1824. Zitiert: Glaubensbekenntnis.
HEINSIUS, W.: Aloys Henhöfer und seine Zeit. Karlsruhe 1925. (Hier ein ausführliches Literaturverzeichnis.)
LINDL, IGNAZ: Allg. Kirchenzeitung (A. K. Z.). Darmstadt 1824, und
KRUG: Kritische Geschichte der protest. Schwärmerei im Großherzogtum Berg. 1851.
LUTZ, JOH. EV.: Geschichtliche Notizen über die bürgerlichen und religiösen Verhältnisse der Kolonistengemeinde Carlshuld auf dem Donaumoos. 4 Hefte. Augsburg 1832.
FESSLER, J. A.: Rückblick auf seine siebzigjährige Pilgerschaft. 1824.
HELFERICH, FRANZ JOSEPH: Christl. Glaubensbekenntnis des Pfarrers Helferich von Holzhausen. 1835.

Abschnitt 2.

BECK, JOSEPH: J. H. v. Wessenberg. 1862. Zitiert: BECK.
SCHIRMER, WILHELM: J. H. v. Wessenberg, des Bistums Konstanz letzter Oberhirt. 1910.
— Aus dem Briefwechsel Wessenbergs. 1911. Zitiert: Briefwechsel.
RÖSCH, ADOLF: Das religiöse Leben in Hohenzollern unter dem Einfluß des Wessenbergianismus. 1908.
HUBER, FRIDOLIN: Handbuch der Religion. 1828.
BRUNNER, PHIL. JOS.: Gebetbuch für aufgeklärte Christen. 1826.
SCHAD, JOH. BAPTIST: Lebensgeschichte. 3 Bde. Altenburg 1828. Zitiert: SCHAD.
REICHLIN-MELDEGG, v.: Das Leben eines ehemaligen römisch-katholischen Priesters. Heidelberg 1874. Zitiert: REICHLIN.
KÖNIG, HEINRICH: Auch eine Jugend. Leipzig 1852.
— Ein Stilleben. 2 Bde. Leipzig 1861. Zitiert: Stilleben.
— Der Christbaum des Lebens. Frankfurt 1831.
Zum Deutschkatholizismus cf. R. E³. IV, S. 583ff., dort weitere Literaturangaben.
KLOTZ, JOH. GEORG: Beweggründe meines Übertritts. Ulm 1825.
KÖHLER, E.: Erinnerungen eines ehemaligen Jesuitenzöglings. 1. Teil. Leipzig 1862. 2. Teil. Dortmund 1865.

Abschnitt 3A.

SCHULTE v.: Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. 1887.
— Lebenserinnerungen. Gießen 1908.
FRIEDRICH, J.: Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses. 3 Bde. München 1899ff. Zitiert: FRIEDRICH.
KOBELL, LUISE v.: Ignaz v. Döllinger, Erinnerungen. München 1891. Zitiert: L. v. KOBELL.
Über K. J. v. HEFELE cf. F. X. FUNK: A. D. B. 50, S. 109ff. und R. E³. VII, S. 525ff.
REINKENS, J. H.: Amalie v. Lasaulx, eine Bekennerin. Bonn 1878.
BEYSCHLAG, W.: Bischof Reinkens und der deutsche Altkatholizismus.
NIPPOLD: Erinnerungen an Bischof Reinkens 1896.

SEDLNITZKY, LEOPOLD GRAF V.: Selbstbiographie. Nach seinem Tode aus seinen Papieren herausgegeben. Mit Aktenstücken. Berlin 1872. Zitiert: SEDLNITZKY.
RICHTHOFEN, KARL FREIHERR V.: Ein Lebensbild. Nach handschriftlichem Nachlaß und mütterlicher Erinnerung. Leipzig 1877. Zitiert: RICHTHOFEN.
SCHRÖDER, FRIEDRICH: Aus dem Tagebuch eines konvertierten Priesters. Leipzig 1888.

Abschnitt 3B.

KÜBEL, J.: Geschichte des katholischen Modernismus. 1909. Zitiert: KÜBEL.
ENGERT, TH.: Der deutsche Modernismus. 1910.
SCHNITZER, J.: Der katholische Modernismus. 1913.
KIEFL, F. X.: Herman Schell (Kultur und Katholizismus, Bd. 7). Mainz 1907. Zitiert: KIEFL.
SCHELL, HERMAN: Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. Würzburg 1899. 7. Aufl.
HENNEMANN, KARL: Widerrufe Herman Schells? Würzburg 1908.
COMMER, ERNST: Herman Schell und der fortschrittliche Katholizismus. 2. Aufl. Wien 1907.
BRAUN, CARL: Distinguo. Mainz 1897.
HAUVILLER, ERNST: Franz Xaver Kraus. Ein Lebensbild aus der Zeit des Reformkatholizismus. Colmar 1904. Zitiert: HAUVILLER.
BRAIG, KARL: Zur Erinnerung an J. X. Kraus. Freiburg i. Br. 1902. Zitiert: BRAIG. (Dort ein ausführliches Verzeichnis seiner Werke.)
Briefe von F. X. KRAUS an J. H. Rensch (1866—1874) in Beil. z. Allg. Zeitung. 1902, Nr. 129.
KRAUS, F. X.: Essays, 1. u. 2. Sammlung. Berlin.
SPICKER, GIDEON: Vom Kloster ins akademische Lehramt, Schicksale eines ehemaligen Kapuziners. Stuttgart 1908. Zitiert: SPICKER.
HOENSBROECH, PAUL GRAF V.: Vierzehn Jahre Jesuit, Persönliches und Grundsätzliches. 2 Bde. Leipzig 1909ff. Zitiert: HOENSBROECH.
— Mein Austritt aus dem Jesuitenorden. Preuß. Jahrbücher Bd. 72, S. 300—327.
SPRINGER, ANTON: Aus meinem Leben. Berlin 1892.

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig.

3